مجلة

كلية الدراسات الإسلامية والعربية

إسلامية فكرية ثقافية محكمة



العدد الخامس

١٤١٣هـ

١٩٩٢هـ

قواعد النشر

١ - يلتزم الباحث أصول البحث العلمي، من حيث توثيق المعلومات، والإشارة إلى المصادر والمراجع وطبعاتها، وغير ذلك مما هو متعارف عليه.
٢ - يُشترط في البحث المقدم الجدة والابتكار، وألا يكون منشوراً من قبل.
٣ - تكون الكتابة بخط واضح، على وجه واحد من الورقة، أو طباعة على الآلة الكاتبة.
٤ - يستخدم الكاتب علامات الترقيم المتعارف عليها في الأسلوب العربي، وضبط الكلمات التي تحتاج إلى ضبط.
٥ - تُكتب الحواشي والتعليقات في أسفل كل صفحة على حِدة.
٦ - يفضّل أن يصدر كل بحث بنبذة مختصرة لاتزيد على نصف صفحة يلخص فيها الكاتب بحثه، والأفكار العامة التي عالجها.
٧ - يرافق كل بحث نبذة مختصرة عن كاتبه، تعرف به، وبسجله العلمي، وأبرز مؤلفاته.
٨ - لايزيد حجم البحث على ثلاثين صفحة فولسكاب.
٩ - تعرض الملاحظات التي أبداها المحكمون على البحث الصالح للنشر على صاحب البحث، ليأخذ بها قبل نشره.
١٠ - لاترد البحوث والموضوعات المرسلة للمجلة إلى أصحابها سواء نشرت أم لم تنشر.
١١ - يبلغ صاحب البحث بوصول موضوعه ونتيجة التحكيم.
١٢ - يتم ترتيب المواد المنشورة في المجلة على ضوء أمور فنية.
١٣ - تستبعد المجلة أي بحث مخالف للشروط المذكورة، وليست ملزمة بالرد على صاحبه في هذه الحالة.
١٤ - تدفع المجلة مكافأة نقدية رمزية لكل بحث ينشر فيها.
١٥ - ترسل البحوث وجميع المراسلات الخاصة بالمجلة إلى العنوان التالي:

كلية الدراسات الإسلامية والعربية (المجلة) دبي ـ ص. ب: (٥٠١٠٦)

دولة الإمارات العربية المتحدة

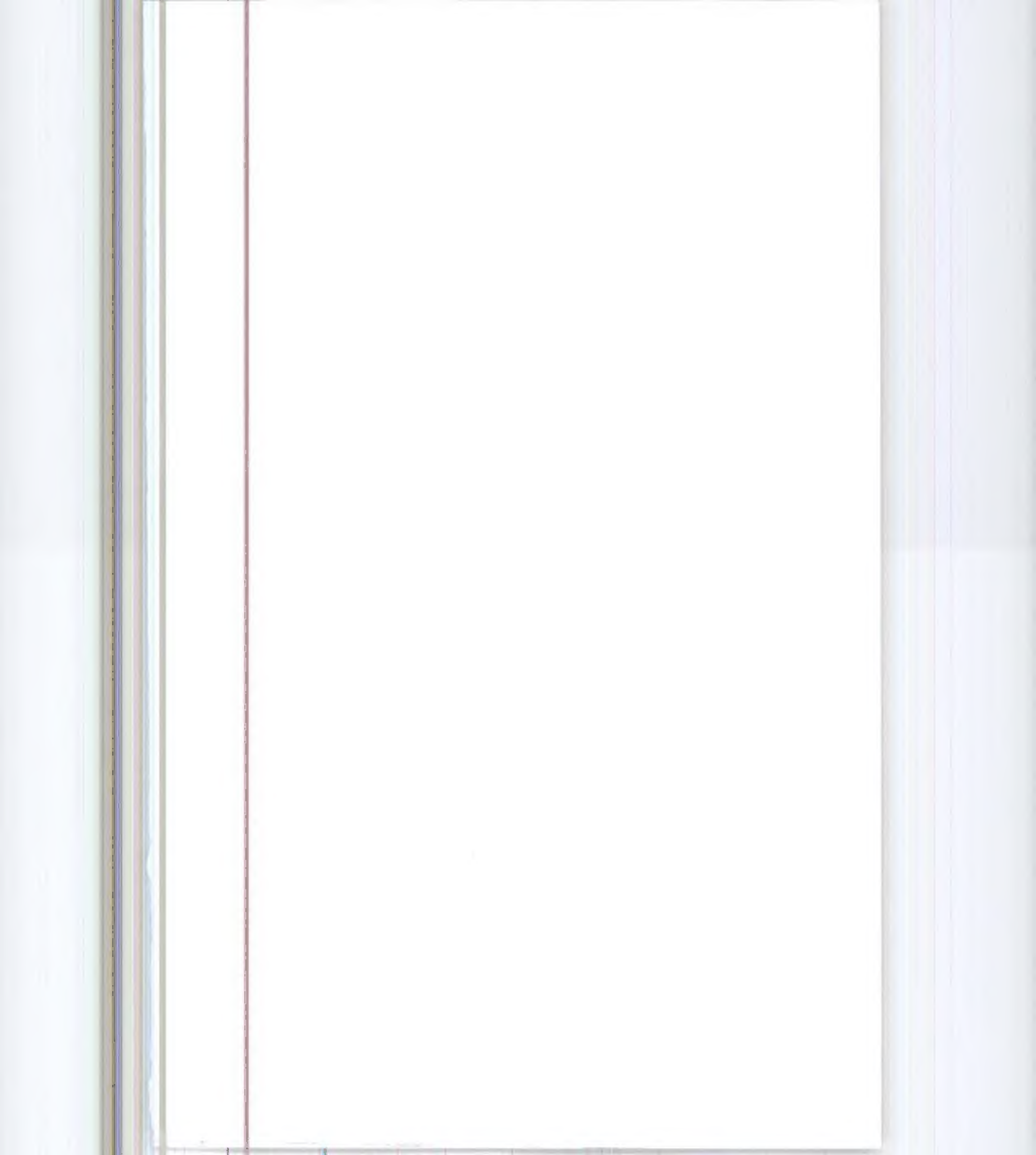


مجلة

كلية الدراسات الإسلامية والعربية

إسلامية فكرية ثقافية محكمة

العدد الخامس
١٤١٣ هـ - ١٩٩٢ م



طبيعة المجلة وأهدافها

١ - تعنى المجلة بنشر البحوث العلمية الجادة في حقل الدراسات الإسلامية والعربية بمختلف فروعها وتخصصاتها.

٢ - يمكن أن يكون البحث تحقيقاً لمخطوطة تراثية أو تأليفاً في موضوع من الموضوعات الهامة.

٣ - تُنشر فيها بعض محاضرات الموسم الثقافي. وبعض أخبار الكلية.

٤ - تخضع البحوث المقدمة إلى المجلة للتحكيم، وذلك بعرضها على أساتذة متخصصين من داخل الكلية وخارجها، ثم ينشر مايجيزه المحكمون.

أسعار المجلة

- دول مجلس التعاون الخليجي (ما يعادل) ١٠ دراهم

البلد	السعر	العملة
الأردن	١,٥	دينار ونصف
تونس	١,٥	دينار ونصف
الجزائر	١٠	دنانير
الجماهيرية	١	دينار
السودان	١	جنيه
سورية	٣٠	ليرة
الكويت	١	دينار
لبنان	٤٥	ليرة
مصر	١	جنيه
المغرب	١٠	دراهم
اليمن	١٠	ريالات

- **دول غير عربية** : معادل ٣ $

أفغانستان تركيا

باكستان أوروبا

المحتويات

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿ إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ ﴾

سورة فاطر: ١٠



الافتتاحية

الحمد لله رب العالمين، أنزل كتابه بالحق والهدى والعلم والنور المبين، والصلاة والسلام على المبعوث رحمة وسلاماً للعالمين وبعد:

فيسر أسرة تحرير المجلة أن تضع العدد الخامس بين أيدي القراء والباحثين والمتخصصين، شاكرة الله تعالى على حسن التوفيق في إخراج هذا العدد، راجين من الله تعالى تعميم نفعه، وبقاء يفعه وينعه.

وقد جاء هذا العدد حافلاً بجملة من البحوث المتخصصة في الفقه والأصول والثقافة الإسلامية والتفسير والحديث والنحو والأدب، وفي جمعه بين البحوث الإسلامية والعربية توكيد على الرابطة المقدسة بين الإسلام والعربية، لأن القوة في أحدهما قوة في الآخر، والضعف في أحدهما ضعف للآخر، ولا بقاء للعربية بغير القرآن، ولا بقاء للقرآن بغير اللغة العربية.

وقد حرصت المجلة على انتقاء البحوث الجادة الهادفة في مجالات تخصصها متبنية في منهجها الذي التزمته خط الوسطية في الفكرة الإسلامية والعربية، والبعد عن التيارات والمذهبيات المتطرفة التي تشكل كابوساً من التناقض والحساسية، لأن فقه الكلمة، واحترام وجهات النظر المتعددة في البحث العلمي الرشيد، ومراعاة أدب الاختلاف الفقهي، أقرب طريق إلى ترشيد المنهجية الإسلامية والعربية، وإلى توحيد الأمة بدلاً من تفرقها، وإلى تعميم الحرية العلمية الفاضلة بدلاً من النظرة الفردية والعصبية الحمقاء.

ومع إطلالة هذا العدد، يدوي في قلوبنا صليل مدافع الصرب والكروات وقنابلها التي انهالت على رؤوس إخواننا المسلمين في البوسنة والهرسك، وتزكم أنوفنا رائحة البارود المتصاعد من فوهات بنادق الصليب التي تمطر رصاصها على أطفال سراييفو وشيوخها المسلمين، تحركها يد اليهود الخفية، من أجل اجتثاث الذاتية الإسلامية في أوروبة، ووقف المد الإسلامي المتنامي في أرجاء الغرب.

وتنادينا ثكالى سراييفو المسلمة وأطفالها وأيتامها وأشياخها وأراملها إلى الجهاد والإمداد قبل أن يقع الناس، ويحصل الارتداد، ويعود أبناء ذلك البلد الحبيب إلى أكل الخنزير واعتناق الصليب، والله في عون العبد مادام العبد في عون أخيه، راجين الله تعالى أن يحق الحق، ويقطع دابر الكافرين.

والله نسأل أن يحفظ هذه الأمة في دينها وفي لسانها، لتبقى الأمة الشاهدة على الناس، ويبقى الإسلام الدين المهيمن على الأديان، وتبقى شريعتها دستور الحياة، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

الإسلام وعمل المرأة

أ. د. إبراهيم محمد سلقيني
عميد كلية الدراسات الإسلامية والعربية بدبي

لقد عني الإسلام أتم العناية بإعداد المرأة الصالحة لمشاركة الرجل في بناء صرح المجتمع، على أساس من الدين والفضيلة، والخلق القويم، وفي حدود خصائص الجنسين: الرجل والمرأة، فكوّن شخصيتها، وقرر حريتها، ورفع شأنها، ثم ناط بها من شؤون الحياة مايتلاءم مع طبيعتها، وماتحسنه، حتى إذا نهضت بأعبائها، أصبحت زوجة صالحة، وأماً مربية، ودعامة قوية في صرح المجتمع، إذا صلحت صلح المجتمع كله، وإذا فسدت فسد المجتمع كله.

لقد اعتبر الإسلام المرأة كائناً إنسانياً، فحفظ عليها حريتها، وأجازها التصرف كما تشاء في أموالها. ضمن الدائرة المشروعة، وجعل لها حقاً في الميراث، فقال تبارك وتعالى: ﴿للرجال نصيب مما ترك الوالدان والأقربون، وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والأقربون﴾[1]، وجعل لها الحق في أن تملك، وتبيع، وتشتري، وتهب وتقبل الهبة، وترهن، وتعقد باسمها العقود، دون حاجة إلى إذن زوجها أو وليّ أمرها؛ ولايوزن الإسلام في ذلك بأي تشريع حديث، فإن المرأة في فرنسا مثلاً إلى الآن تحيا في حالة أشبه بحالة الرق المدني، فلايجوز للمتزوجة مثلاً بيع ولاشراء، ولاهبة ولارهن ولاعقد، إلا بإذن زوجها، وفي أكثر النظم المبتدعة تتخلى المرأة عن اسم أسرتها، وتنسب إلى أسرة زوجها، وهذا عنوان لفقدان الشخصية.

ولو أردت أن أعدد مامنحه الإسلام للمرأة، وماخصها به من مزايا، لطال بي المجال؛ وحسبنا أن نعلم أن المرأة قد تحررت في ظل الإسلام إلى درجة لم تبلغها، ولن تصل إليها في ظل أي فلسفة، أو نظام آخر، ويعرف كل مطلع ذلك، ولاينكره إلا من خُتم على قلبه، فحجب عن رؤية الحق، والاعتراف به.

كما اعتبر الإسلام المجتمع جهازاً تؤلف المرأة نصفه، أو قل: إن الرجل إحدى رئتي المجتمع، والمرأة هي الرئة الأخرى، بكلتيهما يتنفس المجتمع ويحيا، فالرجل والمرأة في خضم هذه الحياة كمؤسسي شركة أو مصنع، وزعت أعماله المتعددة على العاملين فيه، وكل

---

(١) سورة النساء آية ٧.

يقوم بنصيبه، ولكل فيها يعمل علم وحكمة وتدبير، فلاينكر أحد أن دور المرأة في المجتمع هو غير دور الرجل، ولو كانت مهمتها تشبه مهمة الرجل، لكان المجتمع غير صالح للبقاء، سواء أكان مؤلفاً من الرجال وحدهم، أم من النساء وحدهن، أما ولكل من هذين الكائنين عمله واختصاصه، فلابد إذن من اجتماعهما معاً، ليحصل للمجتمع كماله، وهكذا فالمرأة نصف وجودنا الذي نزاحم به ونكاثر ونبني، وهي أيضا التي تصنع تاريخ النصف الآخر وتلهمه، فهل للمرأة رسالة أعظم من هذه الرسالة؟!! إنها لو أديت على وجهها الصحيح لما وجدت المرأة متسعاً من الوقت، ولا فراغاً من الزمن.

وخروج المرأة من البيت إحدى المشكلات الهامة في العصر الحاضر، والحقيقة أننا لانستطيع إصدار حكم صحيح على هذه المشكلة إلا بعد أن نعرف مهمة المرأة الأولى في الحياة، وواجباتها، ونقارنها بمهمة الرجل وواجباته، فما المهمة الأساسية للمرأة في هذه الحياة؟ وما مهمة الرجل؟.

لاشك أن الرجل والمرأة هما عماد البيت، ومما لاريب فيه أيضاً أن سعادة البيت وبالتالي المجتمع، لاتتوافر إلا حينما يعرف كل من الرجل والمرأة ماله وماعليه، بغية تحقيق السعادة المنشودة، فالرجل بما وهبه الله من القوة الجسمية جعله قواماً على المرأة، يعتني بشؤونها وشؤون أطفالها، وينصرف إلى عمله ليكسب القوت له، ولأفراد أسرته، ويؤمن لهم الحياة الكريمة، فمجال عمله إذن خارج البيت، وهذا لايشك فيه أحد، وهنا يأتي دور المرأة حيث يتاح لها أن تنصرف إلى شؤون البيت الداخلية، والإشراف على تربية أطفالها، وإشاعة الحبور والسعادة في بيتها، وقد وضع عنها الإسلام جميع الواجبات التي تتعلق بخارج البيت، فلا تجب عليها صلاة الجمعة، ولايجب عليها الجهاد إلا في حالة النفير العام، ولم تطلب منها صلاة الجماعة، ولاحضور المساجد، وإن كان قد رخص لها في ذلك.

صفوة القول: إن خروج المرأة من البيت لم يحمد، وخير الهدي أن تلازم المرأة بيتها، كما تدل عليه الآية الكريمة: ﴿وقرن في بيوتكن﴾[1] دلالة واضحة.

ولكن الإسلام لم يشدد في هذا الباب، لكون خروج المرأة من بيتها قد يكون من اللازم في بعض الحالات، كأن لايكون لها قيم من الرجال، أو تضطر إلى العمل خارج البيت لخصاصة قيم الأسرة، أوضآلة معاشه، أو مرضه أو عجزه، أو يكون خروجها لحج، أو مداواة، أو أداء شهادة، ولكن ذلك لايغير شيئاً من القاعدة في نظام الاجتماع الإسلامي، وهي أن دائرة عمل المرأة هي البيت، خصوصاً وأن الدروس التي يتلقاها الطفل في حجر أمه سيكون لها أكبر الأثر في مستقبل حياته.

وعلى هذا فإذا تجاوزت المرأة الحد، وأسرفت في الخروج من البيت، فمن للأطفال

---

(١) سورة الأحزاب آية ٣٣.

يرعاهم؟ ومن للبيت يشرف عليه إشرافاً دقيقاً؟ هل يترك ذلك للخادمة، وهل يهمها من شؤون البيت مايهم صاحبته، وهل كل بيت فيه خادمة؟ وهل كل خادمة متعلمة عاقلة؟ وهل هي جديرة بما يلقى إليها من مهام تربوية؟ وهي على كل حال امرأة من جنسها.

وصدق من قال:

ليس اليتيم من انتهى أبواه من   هم الحياة، وخلفاه ذليلا

إن اليتيم هو الذي تلقى له   أماً تخلت، أو أباً مشغولا

فسعادة البيت لاتتحقق إلا أن توجدها زوجة، وأريج البيت لن يفوح إلا أن توجده امرأة، ولن يشيع الحنان إلا أن تتولاه أم، وفي سبيل الاستقرار البيتي، وقطعاً لدابر الفوضى والنزاع، جعل الإسلام القوامة للرجل، تمشياً مع سياسة التنظيم التي يحرص عليها الإسلام حرصاً شديداً، فتوحيد القيادة ضروري لأمن السفينة، وفي سفينة البيت لابد من قيادة تتحمل التبعة، ولكنها في الإسلام قيادة الرعاية والمسئولية، وليست قيادة التحكم والاستعلاء، فأيهما أهل لهذه القيادة المرأة المشبوبة العواطف السريعة الانفعال بحكم فطرتها التي تؤهلها لوظيفتها الأولى في رعاية الأطفال، وتعطير جو البيت بالجمال، أم الرجل الذي كلفه الإسلام الإنفاق والقيام بأعباء التكاليف البيتية لتخلو المرأة إلى عبئها الضخم، وتنفق فيه طاقتها ووسعها؟.

ولهذا جعل الإسلام لكل من الرجل والمرأة وظيفة أساسية، فللمرأة اختصاصها ومواهبها، وللرجل اختصاصه ومواهبه، ولابد أن يتوفر كل منهما على ما هيىء له، وهذا التباين الفطري في وضعهما ووظيفتهما هو سر تآلفهما وتعاطفهما، فإذا انحرفت أنوثة المرأة، واتجهت إلى الرجولة، وانحرفت رجولة الرجل واتجهت إلى الأنوثة والتخنث، كان في ذلك فساد المجتمع واضطرابه، وكلما اتجهت فطرة الرجل أوالمرأة إلى كمالها الذي هيأه الله لها اتجه العالم إلى السعادة المنشودة، والخير العميم، فإذا اكتملت رجولة الرجل اكتمل حلمه وجلادته وشجاعته وتساميه على الريب، وتفانيه في سبيل الله، وإذا اكتملت أنوثة المرأة اكتملت معها الأمومة السامية، والزوجية السعيدة، وتناهت معها معاني الرحمة والحب والوفاء والحنان، ولذلك توخى الإسلام المصلحة العامة حين لم يطلق للمرأة الخروج من البيت، وقصر ذلك على مايعود بالفائدة على المرأة أولاً، وعلى المجتمع ثانياً.

إن المرأة في البيت تصنع البطولات والفضائل، وهي بعد ذلك المصدر الروحي لإشعاع الرحمة والمودة كما ذكر القرآن الكريم ﴿ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجاً لتسكنوا إليها، وجعل بينكم مودة ورحمة﴾ (١). وليست إشاعة المودة والرحمة في البيت بالأمر

---

(١) سورة الروم آية ٢١

ميزان الحق مثقال ذرة إذا هي خلت من المودة والرحمة والاستقرار. ومن سر المرأة الصالحة في البيت أنها الجهاز الروحي الذي يلقي في روع الرجل أسرار القوة، ومعاني الثقة، وإن كلمة واحدة منها، وهو يشكو متاعب الزمان، أو مكائد الرجال، لكفيلة بأن تمده بطاقات عجيبة من الهمة والأمل والثقة. فإذا هو إنسان جديد، وبناء غير الذي يوشك أن ينهار.

إن المرأة بقيامها على المهد، ورعايتها لأطفالها حق الرعاية، إنما تصنع مستقبل وطنها، ولسنا ندري عملاً في الحياة يفوق في شرفه وسمو غايته هذا العمل، وإذا كنا نقلد غيرنا في عمل المرأة وخروجها من البيت، فلننظر إلى واقع المرأة عند غيرنا من الأمم. لقد كان من أفظع نتائج الحرب العالمية حظراً قتل مايقدر على الأقل بعشرة ملايين شاب من أوروبا وأمريكا في ميدان القتال. فنتج عن ذلك مجموعة من النتائج الخطيرة، حيث ملايين من الأسر قد وجدت نفسها في نهاية الحرب بلا عائل، إما لأن عائلها قد قتل في الحرب، أو شوه بدرجة تقعده عن العمل، أو فقد عقله وأعصابه، بفعل الحياة الدائمة للخنادق، والغازات السامة، والغارات المدمرة، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن الذين خرجوا من الشباب القادرين على العمل لم يكونوا كلهم على استعداد لأن يتزوجوا ويكفلوا أسرة، لأن حياة الحرمان الشنيعة التي عاشوها أربع سنوات كاملة في أثناء الحرب لم تترك في نفوسهم فسحة لتحمل التبعات، والكدح في سبيل الآخرين، لقد خرجوا منهومين يريدون الاستمتاع بالحياة، يريدون أن يطفئوا السعار الملهوف، فلا بأس بالمرأة صديقة تستجيب للرغبة اللاهفة، أو جسداً يشترى بالنقود، ولكن لا مرحباً بها زوجة وأماً.

ومن ناحية ثالثة فإن الدمار الذي أحدثته الحرب كان يستلزم طاقة إنتاجية هائلة للتعويض. ولم يكن من تبقى من الرجال كافياً لحركة التعمير الشاملة المطلوبة في كل مكان، والتقت هذه الأمور على شيء واحد يجب على المرأة أن تعمل في السوق والمصنع والمنجم، وفي كل مكان يمكن أن تعمل فيه، وإلا هلكت جوعاً هي ومن تعول، واضطرت المرأة كارهة أو راغبة أن تترك حياة المنزل المستقرة، وتنزل إلى المعترك الصاخب الذي لايرحم ولايجير. وانتهزت المصانع والشركات فرصة الحاجة الملحة التي تعانيها المرأة، فشغلت النساء بأجور أقل من أجور الرجال، وإن كن يقمن بنفس العمل، ونفس القدر من الساعات، وأصبحت للمرأة عندهم قضية هي قضية المساواة في الأجور، لقد استخدمت المرأة لقضيتها كل سلاح من الاحتجاج والإضراب والتهديد، ومع ذلك لم تظفر بنتيجة، وبدا للمرأة أنها طالما بقيت بعيدة عن مصدر التشريع، فلا فائدة ترجى من وراء الصياح، ولابد أن يكون لها صوت في البرلمان، وقامت المرأة التي لم تكن تطلب غير المساواة في

الأجور في بادىء الأمر، قامت تقول: نحن والرجال سواء في الخليقة، لايفضلنا الرجال في شيء. ولامزية لهم علينا.

وثار الرجل في بادىء الأمر، ولكنه لم يلبث أن استجاب، لقد حسب حسابه فوجدها صفقة رابحة، فالزوجة التي تعمل تخفف عن كاهله من نفقات الحياة، ودخلان أفضل من دخل، ومهما تحتجز المرأة لزينتها ولنفسها، فستشاركه في جزء ولو قليل من نفقات المنزل. ومن جهة أخرى فإن خروج المرأة إلى الطريق سهلة الوجود، وسهلة التناول مسألة شيقة، فحيثما وجدت يقع عليها نظره، يستمتع بما يراه من مغريات، وحيثما أرادها فهي قريبة، بحكم زمالة العمل، أو زمالة الدراسة، أو زمالة الطريق، وهكذا وافق الرجل على الصفقة الرابحة.

نتساءل بعد كل هذا: هل عندنا أسباب موضوعية لحدوث ماحدث عند غيرنا؟ هل حدث في تاريخنا القديم أو الحديث أن أعطينا المدرسات مثلاً راتباً شهرياً أقل من راتب المدرسين كما تصنع انكلترا بحجة أن المرأة تأخذ إجازة حمل وولادة وإرضاع، بينما الرجل لايأخذ مثل هذه الإجازات، هل حدث عندنا شيء غير الاستعمار الذي استعمر الأرض بجنوده، واستعمر كذلك كثيراً من القلوب والأرواح والمشاعر والأفكار، فنشأت طبقة تقلد المستعمر تقليد القرود.

ليست المرأة في الإسلام لمجرد الولادة والحضانة والإرضاع، كما أن التربية في الإسلام ليست السّب والشتم، إنما هي تكوين فكري ونفسي وخلقي للأطفال، إنها جهد ضخم شاق طويل، يحتاج إلى ثقافة واختصاص، هذا حرص الإسلام كل الحرص على تهذيب المرأة، وتقوية الإيمان في ضميرها، وتوفير الضمانات المعيشية لها. إن الإسلام يبذل كل هذا لأنه يحسب دائماً حساب الأجيال القادمة التي تقوم بتربيتها الأجيال الحاضرة، ويهذب الحاضر ليكون في الغد نتاجاً نظيفاً، وهو في هذا يعنى بالرجل والمرأة كليهما، ولكنه يعنى بالمرأة خاصة لأن الأم هي المنشئة لخُلق الأجيال، وهي تقوم بأخطر مهمة في حياة البشرية، مهمة رعاية الإنتاج البشري، وصيانته من الفساد والتحلل والانهيار، وليس كما يقول الفارغون والفارغات إننا نعطل نصف المجتمع عن العمل، إنها لحماقة مابعدها حماقة في عصر التخصص أن تنتزع المرأة من اختصاصها الذي لايحسنه غيرها، لكي تشترك في الإنتاج المادي الذي يملك الرجل أن يقوم به، وتملك أن تقوم به العدد والآلات.

من أجل هذا هيأ الإسلام لها ضمانات الحياة لتقوم بأخطر مهمة في الحياة، حياة البشرية، مهمة الإنتاج البشري ورعايته، وصيانته من الفساد، والتحلل والانهيار. وليس معنى ذلك أن لاتعمل، الإسلام لايمنع العمل في ذاته، كل مافي الأمر انه لايستريح إليه، يجيزه ضرورة، ولكنه لايجعله الأصل في الأشياء.

إنه يكره أولاً تجنيد طاقة المرأة في غير ميدانها الأصيل، ويكره ثانياً أن يكد أعصابها، وحين تخرج المرأة للعمل فإنها تعود كالرجل مكدودة، مرهقة الأعصاب يناحرها الرجل وتناحره، وفوق ذلك لايشعر الأولاد أن لهم أماً، ويظنون أن والديها رجلان، أما الأعمال النسوية الخالصة: التدريس، التمريض، التطبيب للنساء، فهو لايجيز العمل فقط بل يفرضه فرضاً.

وإذا كنا في عصر الاختصاص والتخطيط فجدير بنا أن نعرف كيف خطط الإسلام، ورسم لنا في هذا المجال، إنه كما يفهم من نصوصه وقواعده يجيز للمرأة أن تعمل خارج البيت ضمن الشروط التالية:

١ - ألا يتعارض عملها خارج البيت مع وظيفتها الأساسية التي خلقت لها.

٢ - أن يكون عملها بإذن زوجها إذا كانت متزوجة.

٣ - أن يكون العمل ضمن الدائرة التي تختص ببنات جنسها، وتتفق مع تكوينها الجسماني، وفطرتها، وذلك كالأعمال النسوية من تدريس للنساء وتطبيب وتمريض لهن.

٤ - أن تلتزم حدود الآداب الإسلامية، وما فرضه الله عليها من حجاب، وماحرمه من اختلاط.

أما العلم فهو فريضة، كل مافي الأمر أنها تتعلم مايناسب فطرتها، ويعدها لمهمتها الكبرى، ذلك لأن القدرة الإلهية حين فرقت هذا التفريق أرادت أن يكون للرجل اختصاص في الحياة غير اختصاص المرأة، وما اختلاف التكوين الجسماني إلا ليتجه كل لما أعد له، فأيُّ المنهجين أصلح للمجتمع، وأليق بفطرة الحياة، أن تثقف المرأة في مهمتها وضمن دائرة وظيفتها، أو تثقف فيما ليس له صلة بمهمتها؟.

إننا لاننكر أنها تفهم مايفهم الرجل من العلوم والآداب، ولكن القضية هي أن نوزع استعدادات الفطرية على أنواع العلوم والمعارف، أو بعبارة أدق أن نوزع العلوم والمعارف على الذكر والأنثى بحسب الاستعداد الفطري.

إن الناس لايزالون بخير ماداموا يستوحون المنطق في كل مايأتون من أمر، فإذا كانت الظروف تدعونا إلى أن يكون من الفتيات طبيبات أو معلمات لبنات جنسهن فلا بأس، أما تعليم الكيمياء والهندسة مثلاً وأمثالها من العلوم فضرب من الترف لايكون إلا على حساب المهمة الأصلية التي أعدت لها الفتاة، وعلى حساب مزاحمة الرجل.

والمرأة امرأة مهما تبلغ مكانتها، فهي لاتستغني عن أن تكون زوجة وأماً، لهذا تهفو فطرتها، وتهفو نفسها، في حنان بالغ، إلى نعيم البيت والأمومة، وعز الارتقاء إلى عرش

المملكة الصغيرة. نعـم لا مانع للمـرأة من التعلم والتبحر لمن يستشعر منها النبـوغ، لكن بشرط أن يكون التعليم في أماكن خاصة بـالنساء، لايخالطن الطلاب. ومدرساتهن منهن، فإن لم يـوجد فيهـن من يكفـي لتدريـس الدروس العـالية، ينتدب من الـرجال مـن يقوم بالتدريس على الطالبات، وعلى رءوسهن خمرهن.

إن المدارس التي تعلم الطبيب كيف يحارب العلل، وينقذ المرضى، وتعلم التاجر كيف يروج بضاعته ويحسنها، والزارع كيف تجود حاصلاته، وتسلم من الآفات، والصانع كيف يتقن صناعته ويرقى بفنه، والأديب كيف يجني ثمار الأدب وينتفع بها، إن المدارس التي تعد كلاً مـن هؤلاء لوظيفته ومركزه الخاص، جدير بها أن تعد الفتاة - ووظيفتها تختلف عن وظيفة الـرجل - للقيـام بدورها الخطير. فما لا شـك فيه أن الفتـاة أحوج إلى دراسـة نفسية الطفل في مراحـل نموه، ومعرفةطرق العنايـة به خلقياً وجـسمياً، وإلى دراسة قـواعد حفظ الصحة والنظـام، منها إلى دروس الكيمياء والميكـانيك، وأحـوج إلى علم التدريـب المنزلي والتفصيل، منها إلى الهندسة الفراغية وحسـاب المثلثات، وأحوج إلى دروس الدين منها إلى العلوم الأخرى، الدين الذي يهذب نفسـها، ويسمـو بعواطفها، وينقي سريرتها، ويطبعها بطابع الأمومـة الصحيحة، والخلق القويم، ويعرفها مالها ومـاعليها تجاه زوجها وأولادها وأمتها، فتأتي لنا بأطيب الثمرات، وخير الأمهات.

وعلى أي حال فقد كان للغرب ظروفه، وقد أعفـانا الله تعالى من هذه الظروف المدمرة، أفلا نحمد الله بالرجوع إليه، والسير في الطريق الذي ارتضاه؟.

إن المرأة اليوم لفـي وضع سيء، وضع ينبغـي أن يعمل على تغييره، وتجنيد كـل القوى لإحداث هذا التغيير، ولكن فلنعرف مواطن العلة لنعرف العلاج.

لقـد نسيت المرأة أو تنـاست في كثير مـن بلدان العـالم أن البيت هـو المقر الأسـاسي لها، ونسيت مهمتها الرئيسة التي خلقت لها، نسيت أن استقرارها في بيتها، وأداءها لواجبها لهو أكبر خدمـة تؤديها لـوطنها، ألا ليتها تـدرك ما لـوظيفتها من أهميـة وأثر في حيـاة الشعوب والأمم، إنها أخطر مـن عمل المعامل الذريـة والهيدروجينية، ألا ليتها تعلم مقـدار مايعود على البلد من عظيم النفـع والمجد، إذا قامت المرأة بواجبها في إعـداد الجيل القادم، وتنشئته تنشئه طيبة صالحة، وإعـداده إعداداً قوياً سليماً، فالمرأة الناضجة هـي القادرة في هذه الأيام على تحمل المسـؤولية في إدارة شئون البيـت، ومايتبعه مـن التزامات، وفي رعـاية الأولاد،

والإشراف على تربيتهم وتهذيبهم، فكيف توفق المرأة بين ماذكرت وبين ماعليه حالتها الآن في كثير من البلدان، من إهمال لبيتها وأولادها، حتى أصبح الوقت الذي تمضيه خارج البيت أطول من الوقت الذي تقضيه في داخله.

إن هنالك من يظن أن في استطاعة المرأة الجمع بين أداء واجباتها الأسرية، وبين العمل الخارجي. ولست أدري كيف يمكن الجمع بين هذا وذاك مع وجود ماسبق إيضاحه وتحديده من المسئوليات! فكيف توفق المرأة بين هذه الواجبات التي تتطلب استقراراً في البيت، وبين ماهو حادث الآن من قضائها، أغلب وقتها خارجه! تاركة للخدم مسئولية البيت والأولاد، وهم طائفة يعلم الله أنهم لايفهمون مسئولية أنفسهم لما هم عليه من جهل مطبق، وإهمال شنيع، وحادثة المربية التي استعانت بمادة الأفيون في تخدير الطفل لتريحها من بكائه أثناء غياب والدته الموظفة ليست ببعيدة.

ثم لماذا تصر بعض النساء على فكرة الخروج من البيت، والعمل في ميدان الرجل؟ ألا يمكن أن تتم المساواة كل في الحيز الذي أعده الله له؟ على ألا يطغى أحدهما على اختصاص الآخر! وهل حينئذ تصبح دعوى مساواة، أو دعوى تخريب، حين يقال للجندي على الحدود: ماهذا الظلم؟ حيث تعيش بعيداً عن أهلك معرضاً للخطر والمرأة لاتخرج من البيت. إن المساواة تقضي أن تذهب إلى البيت، وأن تخرج المرأة إلى خط النار، وأن يقال للعامل: ما هذا التخلف؟ حيث تقف وراء الآلة على قدميك ساعات، بينما الموظف والمدير ورئيس الدائرة والوزير يقعد ست ساعات وراء المنضدة؟ إن المساواة تقضي أن يصبح العامل مديراً، والفلاح رئيساً، وأن يحشر الموظفون والوزراء والرؤساء والقواد والمديرون إلى المعامل ليعملوا وراء الآلات، وإلى المزارع ليعملوا في الأرض، هل هذه دعوى مساواة أم دعوى تخريب؟.

ولذلك يقول علماء النفس: إن هذه الظاهرة مردها إلى شيء يسمونه مركب النقص، وهو عبارة عن حالة نفسية تجعل صاحبها في سخط على عمله ووظيفته، يرى أنه لم يعط العمل الذي يتفق مع كيانه، وأنه لو قلد الأمر الذي يشتهيه لنبغ وأبدع.

وسواء أكان ما يزعم علماء النفس صحيحاً أم لم يكن، فإن مهمة المرأة الحقيقية الرئيسية داخل بيتها، وإذا تبقى للمرأة بعد ذلك شيء من الفراغ فتستطيع أن تشغله في الإصلاح والتعليم لبنات جنسها.

ولقد ثبت بالتجربة العملية أن المشكلات الاجتماعية التي نشأت عن هدم المرأة لعرشها كثيرة أهمها:

١ - هدم التوازن الاقتصادي، والانتهاء إلى أزمة اقتصادية، ذلك لأن المرأة حينئذ

تصبح منافسة للرجل، والأصل في الرجل أن يكون مسئولاً عن أسرة وأولاد.

٢ - انتشار العزوبة في المجتمعات، وانتشار أخطارها.

٣ - هدم الحياة الأسرية، وإفساد العلاقات الزوجية، وإهمال تربية الأولاد.

بهذه المناسبة أكرر العجب أيضاً!!

لماذا تتطلع المرأة لكل ماهو من اختصاص الرجل ومن واجباته؟ ترى هل عقمت البلاد من الرجال؟ من يرشدني إلى ميدان من ميادين الرجل تنقصه الأيدي العاملة، ولا يوجد من الرجال من يملؤه ويسد الفراغ فيه، إن البلاد وخصوصاً التي تزاحم المرأة فيها الرجل في حيرة شديدة كيف توجد أعمالاً لهذا الجيش من العاطلين الذين يعول كل واحد منهم عائلة تتكون من زوجة وأولاد، وأحياناً أمهات وأخوات، يحدث هذا في الوقت الذي نجد فيه عدداً ضخماً من الفتيات والعاملات يشتغلن في الوظائف والمحلات، وأغلبهن لهن من يقوم برعايتهن، والإنفاق عليهن، ورغم ذلك يعملن وينافسن الرجل، ولاداعي لهذا إلا التقليد والاستزادة، ثم ينفقن الأجور في الترف على ماتتطلبه منهن تلك المدنية الرائعة من كماليات متعددة، وتبرج فاضح، وقد ثبت بما لايدع مجالاً للشك أن توظيف المرأة في وظائف الدولة يزاحم الرجال في ميدان عملهم، وفي الوقت الذي تزدحم فيه دوائر الدولة بالموظفات في بعض الأقطار، نرى العديد من المتعلمين حملة الشهادات العالية يتسكعون في الطرقات، لايجدون عملاً.

إن توظيف المرأة بدلاً من الرجل عمل لايسوغه المنطق والمصلحة، حيث نخرج المرأة من بيتها ونأتي بها إلى دواوين الدولة والمعامل والمؤسسات، ثم نطرد الشاب من مكانه ونرده إلى البيت والشارع، فهذا قلب للأوضاع، وإفساد للمجتمع، وسير بقافلة البلاد إلى طريق الفوضى والأزمات.

لقد تولت الفطرة السليمة تقسيم العمل بين الرجل والمرأة على نحو عادل، فالزوجة تحمل الجنين تسعة أشهر في بطنها، ثم ترضعه، وتقوم على مهده ومدارج طفولته، وجعلت القدرة الإلهية ذلك وقفاً عليها وحدها، وأعدتها إعداداً خلقياً له لا خيار لها في تقبله أو الفكاك منه، وهي في أثناء ذلك تتعرض لكثير من الضعف، والألم والسقم، وغيره مما يوهن عزمها، ويضعف صحتها، فلا تكون قادرة على اليسير من العمل.

أما الرجل فقد أعفي مما أعدت له المرأة، وأعفي تبعاً لذلك من موجبات السقم والألم، فكان عليه أن يقوم بالعمل الخارجي، ويسعى في جلب قوته وقوت عياله، فهو لايقدر على حمل الجنين في بطنه، وولادته وحضانته، وإرضاعه وخدمته، والعطف عليه كما تحضنه الأم، وتشفق عليه، ذلك هو حكم الفطرة، وبه حكم رسول الله ﷺ، فقد جاء علي رضي

الله عنه وفاطمة، يشتكيان مما يلقيان من عناء العمل، فجعل العمل بينهما قسمة: فاطمة الرجل، وليس الرجل معفى من التكاليف، ولكنهما في تعاون معاً على أداء مسئوليات الحياة، لكل منهما نصيبه، وفي هذا بعض معنى قوله تعالى ﴿ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف﴾(١)، ومن ثم ندرك حكمة إعفاء المرأة من النفقة على نفسها في التشريع الإسلامي، وجعل ذلك من واجبات الرجل، فإنه ماكان يسوغ في منطق العدالة أن يثقلها بالحمل والوضع والرضاعة، ولا يقوم من جانبه بها يقابل ذلك في توفير النفقة لها.

فنحن إذن إزاء سياسة فاضلة، تقوم بتوزيع العمل بين الزوجين، على أساس من العدالة التامة، والمساواة والشورى.

لقد خرجت المرأة العربية إلى السوق والمصنع والشارع والدائرة تبتغي في ذلك لقمة العيش، فإذا صنعت لنفسها من كرامة؟ وماذا صنعوا لها؟ لقد أرخصوها وابتذلوا إنسانيتها، فسكرتيرة المكتب فتاة جميلة ولاتغني عنها فتاة أخرى دونها في الجمال، وبائعة المتجر فاتنة مثيرة تثير رغبات الشراء، ورغبات الغرائز جميعاً، والجالسة إلى صندوق النقود لاتصل إلى عملها إلا بكفاءة واحدة، هي أنوثتها في الإغراء وإرضاء الزبائن، فما معنى هذا؟ معناه أن القوم يستأجرون من المرأة أنوثتها وخصائص طبيعتها، لتؤدي دوراً معيناً ينحرف بها عن الكرامة، ولايمت إلى عوامل الاقتصاد الشريف بصلة، أو معناه أنهم لم ينظروا إليها إلا أنها ذات أنوثة قدرة على الإثارة، فأي ابتذال للمرأة؟ وأي سقوط لها أشنع من هذا السقوط؟ أهذه قيمة الإنسان في حضارة المادة، ووثنية المال؟.

إن كثيرين عندنا يغالطون حين يزعمون أن مساواة المرأة بالرجل لاتتم إلا أن تقوم بعمل الرجل وأن سرّ قوة الغربيين واختراعاتهم في أن المرأة تعمل عمل الرجل، وأنه لايجوز للمرأة أن تكون عالة على أبيها، أو زوجها، أو أخيها، وإنني أقول:

إن هذه الادعاءات ليست إلا مغالطة، ولا وزن لها في ميزان العقل والمنطق السليم، فليس الموظف الذي يقبض راتبه من خزينة الدولة يشعر أنه عالة على الدولة، بل يقبض راتبه بكل كرامة واعتزاز، لأنه يؤدي واجباً اجتماعياً نبيلاً، والمرأة حين تكون في بيت أبيها قبل الزواج، إنما تتمرس بشؤون البيت وأعماله وإدارته، فهي في عمل اجتماعي نبيل، ثم إذا تزوجت بعد ذلك، فهي في عمل يستغرق كل وقتها، فهل هي حينئذ تكون عالة على زوجها، أم أنها ستقوم بأعمال مرهقة قد تكون أكثر إرهاقاً من عمل الزوج، وحينئذ هل تترك عملها في البيت لتعمل خارجه؟ أم تقوم بالعملين معاً؟ إن ترك عملها في البيت لتعمل

---

(١) سورة البقرة آية ٢٢٨.

خارجه إخلال بنواميس الحياة، وخيانة للأمانة التي أوكلت بالمرأة، وفي قيامها بالعملين معاً إرهاق لجسمها، وهو ظلم منها لنفسها مابعده ظلم، وظلم من المجتمع لها، فالإسلام حين أراد منها أن تتفرغ لأعبائها، وألزم زوجها أو وليها الإنفاق عليها، إنما جعل هذا حقاً لها، والإسلام بذلك صانها من الابتذال، وكفاها مشقة العمل فوق عملها المرهق، فهل انقلبت العناية بالمرأة في نظرها، وفي نظر من عميت بصائرهم إلى احتقار وازدراء.

إن على المرأة أن تتحمل ماتحمله المرأة الغربية في خروجها من البيت، وعملها خارجه، وعليها أن تقبل بكل النتائج في هذا الأمر. فعليها أن تتكفل بنفقات حياتها ودراستها، منذ تجاوز الخامسة عشرة، وعليها أن تعمل كثيراً لتدخر ماتقدمه لمن ترغب في الاقتران به من مال يرضيه، وعليها أن تشارك الزوج بعد ذلك في نفقات البيت والأولاد، وعليها أن تستمر في العمل لكسب قوتها، ولا يحق لها أن تطالب أباً أو أخاً بأدنى معونة، وعليها أن تفتش عن عمل لها أينما كان، في المكاتب التجارية، في المخازن الكبرى، في بيع الجرائد، في تنظيف الشوارع، في مسح الأحذية، في جمع القمامة، في حراسة الأبنية الكبيرة، في حمل الأثقال، في تنظيف المراحيض العامة، في كل مايشتغل فيه الرجل. وهذه أعمال نرى ونسمع عن المرأة عند غيرنا أنها تقوم بها في جميع بلاد أوروبا، وفي البلاد الشرقية حيث اقتحمت المرأة في تلك البلاد كل عمل من أجل أن تعيش، فصارت تعمل في المصنع، وتكنس الطريق، وتقوم على تنظيف المراحيض العامة. ومن النساء من تعمل في صبغ الأحذية تتخذ لها صندوقاً وتبقى اليوم كله على أرصفة الشوارع، ومنهن من تحمل كتابها بيدها تستعد بمطالعته لامتحانها، فإذا وقف عليها رجل مد حذاءه إلى وجهها فانحنت عليه واشتغلت به.

هذه حالة المرأة في البلاد التي يريد تقليدها الذين فسد تفكيرهم، على حين أن المرأة عندنا تبقى في بيتها يكد الرجل ليرعاها، فإذا كانت المرأة عندنا اليوم ترغب في العمل خارج بيتها، ولاتتعرض إلا لأعمال سهلة لامشقة فيها، فيجب أن تنتظر الأعمال الشاقة المرهقة كالمرأة الغربية، فمساواة المرأة بالرجل على مايزعمون من شأنها أن تحملها تقوم بكل مايقوم به، كما هو الأمر عند من تريد أن تقلده.

وأهم مافي الأمر من خطورة أن الإفراط في فسح المجال أمام المرأة للعمل خارج البيت ينشأ عنه تفكك الأسرة وتشرد الأطفال، وهذا من أكبر العوامل في انحلال المجتمع وانهياره، وهو ما وقع فيه الغرب، ودفع الكثيرين من مفكريهم إلى الشكوى، وإعلان قرب انهيار حضارتهم نتيجة لذلك. يقول أوجوست كونت مؤسس علم الاجتماع الحديث في كتابه النظام السياسي: (لو نال النساء يوماً من الأيام هذه المساواة المادية التي يتطلبها لهن الذين يزعمون الدفاع عنهن، فإن ضماناتهن الاجتماعية تفسد على قدر ماتفسد حالتهن

الأدبية، لأنهن في تلك الحالة سيكن خاضعات لمزاحمة قوية، بحيث لايمكنهن القيام بها كما أنه تتكدر المنابع الأصلية للمحبة المتبادلة)[1].

ولما كتبت زوجة هيركور الشهير بالمدافعة عن حقوق النساء إلى الفيلسوف الاشتراكي برودون تسأله عن رأيه في مسألة النساء؟ أجابها كما يقول في كتابه ابتكار النظام: (بأن هذه الجهود المبذولة من النساء لاتدل إلا على علة أصابت جنسهن، ثم يقول: إن حالة المرأة إذا جرت على هذا النسق الذي تريدين، كما هو حال الرجل، فيكون أمرها قد انتهى لأنها تصير مستعبدة)[2].

ويقول الفيلسوف الاقتصادي جول سيمون[3] كما ينقل المرحوم الدكتور مصطفى السباعي في كتابه (المرأة بين الفقه والقانون): (النساء قد صرن الآن نساجات وطباعات وقد استخدمتهن الحكومة، وبهذا فقد اكتسبن بضعة دريهمات، ولكنهن في مقابل ذلك قد قوضن دعائم أسرهن تقويضاً، نعم إن الرجل صار يستفيد من كسب امرأته، ولكن بإزاء ذلك قل كسبه لمزاحمتها له).

ويقول أوجست كونت أيضاً: (يجب أن تكون الحياة النسوية مرلية على قدر الإمكان، ويمكن تخليصها من كل عمل خارجي ليمكنها على مايرام أن تحقق وظيفتها الحيوية)

ويقول جيوم فريرو الشهير في أحوال الإنسان وتطوراته: (يوجد في أوربا كثير من النساء اللواتي يتعاطين أشغال الرجال، ويلجأن بذلك إلى ترك الزواج بالمرة، وأولاء يصح تسميتهن بـ(جنس الثالث)[4]، ويقول جون سيمون أيضاً: (المرأة التي تشتغل خارج البيت تؤدي عمل عامل بسيط، ولكنها لاتؤدي عمل امرأة)[5]

هذه بعض أقوال الغربيين، ولايتسع المجال لأكثر من هذا، وإنا لنذكر أن هتلر في آخر أيامه قد بدأ بمنح الجوائز لكل امرأة تترك عملها خارج البيت، وتعود إلى بيتها، وكذلك فعل موسوليني يومئذ.

إن أهم حجة يستند إليها المتحمسون لاشتغال المرأة خارج بيتها، هو أن اشتغالها يزيد في الثروة القومية، وأن البلاد تخسر كثيراً بقصر عمل المرأة على أعمال البيت، عدا مافيه من تعويد على الكسل، وقتل وقتها بما لايفيد؛ وتقويض هذه الحجة سهل إذا تذكرنا الحقائق التالية:

١ - إن اشتغال المرأة يؤثر في الحياة الاقتصادية تأثيراً سيئاً، باعتبار أن اشتغالها فيه

---

(١) دائرة المعارف فريد وجدي (٨/ ٦٠٥، ٦٠٦).
(٢) المصدر نفسه.
(٣) مجلة المجلات العدد ١٧
(٤) المرأة بين الفقه والقانون (ط٥ ص ١٧٦).
(٥) الإسلام روح المدنية للشيخ مصطفى الغلاييني ص ١٩٩ الطبعة الجديدة

مزاحمة للرجل في ميدان نشاطه الطبيعي، مما يؤدي إلى نشر البطالة في صفوف الرجال، كما وقع في جميع البلاد التي أخذت المرأة فيها طريقها إلى العمل خارج البيت، في السوق والمصنع ووظائف الدولة.

٢ - إذا ثبت أن اشتغال المرأة يؤدي إلى بطالة الرجل كان من المحتمل أن يكون ذلك الرجل الذي زاحمته أباها أو أخاها فأي ربح اقتصادي للأسرة إذا كان اشتغال المرأة يؤدي إلى بطالة عميدها، والمكلف بالإنفاق عليها.

٣ - إن مصالح الشعوب لاتقاس دائماً بالمقياس المادي، فلو فرضنا أن اشتغال المرأة يزيد في الثروة القومية إلا أنه من المؤكد أن الأمة تخسر بذلك خسارة معنوية واجتماعية ومادية لاتقدر، فأي الخسارتين أبلغ ضرراً، الخسارة المادية أم الخسارة المعنوية والاجتماعية، إن النظر إلى كل فرد في المجتمع كآلة منتجة تهتم الدولة بزيادة إنتاجها هو رجوع بالإنسان إلى الوراء، إلى عهود العبودية والسخرة، وهذا ما لاترضاه الإنسانية الكريمة.

على أن هذه النظرة المادية لاتنطبق على واقع وواقع المجتمعات الأخرى، حتى الشيوعية نفسها، فهناك في كل مجتمع فئات معطلة عن الإنتاج المادي للتفرغ لأمور خطرة، فالجيوش والموظفون لايزيدون في ثروة الأمة المادية، وقد رضيت كل الأمم أن يتفرغ الجيش لحماية البلاد، والموظفون لإدارة الشؤون، دون أن تلزمهم الكسب، فهل يقال إن هذا تعطيل للثروة القومية في البلاد؟.

إن خوض الأمة معارك الدفاع عن حياتها، وانتزاع حقها واستقلالها من أيدي الغاصبين ترحب به كل أمة، بل لاتستطيع أي أمة أن تفعل غيره.

فكم تلحق الأمة من خسائر بشرية ومادية في سبيل الدفاع المشروع؟ وهل يجوز أحد أن يدعو الأمة إلى تسريح جيشها، وعدم شراء الأسلحة والذخائر وصنعها، وعدم مقاومة المغيرين بحجة أن في ذلك كله خسارة مادية، وإضراراً بالإنتاج القومي والثروة العامة؟.

لاشك أن هؤلاء المنادين باشتغال المرأة خارج بيتها يوافقون على حرمان الأمة من جهود أفراد الجيش والموظفين من الناحية الاقتصادية في سبيل مصلحة أغلى وأثمن من المنفعة الاقتصادية، إذا كان كذلك فهل يكون التفرغ لشؤون الأسرة أقل فائدة من تفرغ الجيش لحماية البلاد؟.

أم يريدون أن ترهق المرأة بالعملين معاً؟ ثم أي عاقل يعرف خطورة رسالة المرأة في البيت يعتبر تفرغها لأداء هذا الواجب سجناً؟ فلم لانقول عن الموظف في ديوانه، والزارع في مزرعته بأنه في سجن؟ ثم أي معنى لقول من يقول إن وجود المرأة في البيت يعودها

الكسل، إن أمثال هؤلاء لايعرفون متاعب البيت وأعماله، وكيف تشكو المرأة من عنائه، فما يمسي المساء إلا وهي منهوكة القوى!! هذا إذا قامت بواجبها كما يجب.

ومن هذا ندرك أن الخطر الذي يحدق اليوم بالحضارة الغربية كما أحدق من قبل بالحضارتين اليونانية والرومانية نتيجة عمل المرأة واختلاطها بالرجال سيحدق بنا نحن مع فارق واضح، وهو أن هذه الحضارات جميعاً - التي كان تبرج المرأة وخروجها واختلاطها وعملها خارج البيت مرضاً من أمراضها القاضية عليها - قد بلغ أصحابها ذروة الحضارة عندهم، بينما يحدق بنا الخطر ونحن في بداية طريق النهوض، ومن العجيب أن يريد لنا البعض أن نبدأ من حيث انتهى غيرنا، وأن نساير غيرنا في أمر أخذ يعلن أنه يقضي على حضارته، وليس للأمة مصلحة في استجلاب هذا الخطر إلى بيوتها وأسرها، وهي هانئة تنعم بالاستقرار والتماسك والحب والثقة، الأمر الذي لايعرفه غيرنا، بعد أن تفشت فيهم تلك الأمراض، بل بدأوا يحنون إليه، ويعلنون عن أسفهم للحرمان منه.

وخلاصة القول: إننا لابد أن نختار أحد طريقين: طريق إسلامنا الذي يصون كرامة المرأة، ويفرغها لأداء رسالتها كزوجة وأم، وفي سبيل ذلك يتكفل المجتمع ضمان حاجتها المعيشية، وليس في ذلك غضاضة عليها، مادامت تتفرغ لأهم عمل، فالمرأة التي تهز السرير بيمينها تهز العالم بشمالها.

أو بين طريقة الغرب التي ترهقها بمطالب الحياة، وتجبرها على أن تكدح وتعمل لتأمين معيشتها، مع وظيفتها كزوجة وأم، وبذلك تخسر نفسها، ويخسر المجتمع استقرار حياة الأسرة وتماسكها، والعناية بها، إن علينا أن نختار ونحن المسلمين ماراينا خيراً من فلسفة الإسلام ونظامه لأنه حكم الله ونظام الله، ﴿أفحكم الجاهلية يبغون، ومن أحسن من الله حكماً لقوم يوقنون﴾ [1]، ليس في بلادنا قضية باسم تحرير المرأة، بعد أن حررها الإسلام، وإنما هي مشكلة كانت عند الغربيين ولاتزال.

وليس طلب الإسلام حشمة المرأة وتفرغها لأداء رسالتها الكبرى كبتاً للطاقة، بل هو تنظيم لها، والتنظيم غير الكبت. ووضع كل شيء في موضعه، ومنعه من تجاوز حده أمر غير الفوضى والانفلات من حق الأسرة والمجتمع، وكلنا يعلم الفرق بين الكبت وبين التنظيم، كما يعلم الفرق بين التخريب وبين البناء، وبين القانون وبين الفوضى.

إن علينا أن نتمسك بإسلامنا لأننا لم نر نساء خيراً من نسائنا ما تمسكن بحجابهن وتقيدن بأحكام الإسلام وآدابه.

إن المجتمع الإسلامي أخرج عائشة وأسماء وخولة ورابعة وآلافاً من المربيات

(١) سورة المائدة آية ٥٠.

الفضليات، اللاتي ولدن أولئك الرجال، الذين كانوا فرسان الميادين والمنابر، وكانوا أبطال المعارك، وكانوا قادة العالم، وكانت النساء أمهات أولئك السادة والقادة.

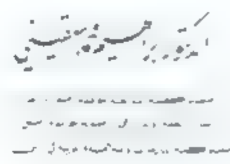
وأنت أيتها الأخت الكريمة فمهما فعلت مسوقة بعوامل أكرهتك على خوض غمار هذه الأزمة لتخرجي عن حظيرة اختصاصك، وتضعفي صلتك بعملك السامي، لن تكوني إلا زوجاً وأماً.

وإن نسيت رسالتك فستذكرين إن عاجلاً أو آجلاً أن القدر ماخرج بك إلى عالم الوجود إلا لتكوني شريكة الرجل، ونصفه المتمم، وأحياناً الموحية إليه، والمنقذة له.

وأنتم أيها الإخوة لاتكلفوا أمكم وأختكم وبنتكم مالا تطيق، وقدروا فيها أمومتها لا أنوثتها، ورسالتها لادخلها وراتبها، وطبيعتها لاغوايتها، وعملكتها لاتملكها، اذكروا أن المرأة قبس يضيء، و زهر يبسم، وأمل يلهم، وهدى يشرق، مادامت في عشها، فحاذروا أن يضيع القبس، ويذبل الزهر، ويذوي الأمل، وينطفيء الإشراق.

ولنذكر جميعاً قوله تعالى ﴿وماكان لمؤمن ولامؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم﴾(١) هذا هو الحق، وماذا بعد الحق إلا الضلال؟

﴿سنريهم آياتنا في الآفاق، وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق، أو لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد﴾(٢).





(١) سورة الأحزاب آية ٣٦.
(٢) سورة فصلت آية ٥٣.

المصادر والمراجع

١ - القرآن الكريم .
٢ - أحكام المرأة في الفقة الإسلامي الدكتور أحمد الحجي الكردي .
٣ - أعلام النساء عمر رضا كحالة .
٤ - الإسلام روح المدنية للشيخ مصطفى الغلاييني ، الطبعة الجديدة .
٥ - بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع لعلاء الدين الكاساني ط ٢ .
٦ - تهذيب التهذيب لابن حجر العسقلاني دار الفكر .
٧ - الجامع لأحكام القرآن لأبي عبدالله محمد الأنصاري القرطبي ط٢ .
٨ - جاهلية القرن العشرين الأستاذ محمد قطب .
٩ - دائرة المعارف فريد وجدي .
١٠ - السيرة النبوية لابن هشام الأنصاري .
١١ - صحيح الإمام البخاري ط ٣ د. مصطفى البغا ١٩٨٧ .
١٢ - صحيح الإمام مسلم .
١٣ - القاموس المحيط .
١٤ - قولي في المرأة للشيخ مصطفى صبري .
١٥ - ماذا عن المرأة الدكتور نور الدين عتر .
١٦ - مجلة المجلات .
١٧ - المرأة بين الفقة والقانون للمرحوم الدكتور مصطفى السباعي .
١٨ - مسند الإمام أحمد ط دار الكتب العلمية بيروت .
١٩ - معركة التقاليد الأستاذ محمد قطب .
٢٠ - مكانة المرأة في الإسلام محمد عطية الأبراشي .
٢١ - النظام السياسي أوجست كونت .
٢٢ - نساؤنا ونساؤهم الشيخ علي الطنطاوي .

❊ ❊ ❊

أثر الغضب والمسكرات والمخدرات في الطلاق في الشريعة الإسلامية والقوانين العربية

أ. د. عبد الرحمن الصابوني
وكيل كلية الدراسات الإسلامية والعربية

الطلاق هو حل الزواج الصحيح في الحال أو المآل. والزواج في الشريعة الإسلامية عقد مؤبد، فكل توقيت فيه يفسده، لأن عدم التأبيدلا يحقق أهداف الزواج من الاستقرار والإنجاب وقد قال الله تعالى في كتابه العزيز﴿ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجاً لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة﴾ (١).

وقال عليه الصلاة والسلام " تناكحوا تكاثروا أباهي بكم الأمم يوم القيامة " (٢).

ولضمان استقرار الحياة الزوجية وتحقيق أهدافها أوجب الإسلام على كل من الزوجين أن يحسن اختيار الآخر وجعل المعيار الأول في هذا الاختيار الدين والخلق السليم.

وإذا تم الزواج وسارت الحياة الزوجية مسارها الطبيعي أثمرت أطيب الثمار لأن الأسرة هي اللبنة الأولى في بناء المجتمع، إذا صلحت عاشت الأمة قوية بأفرادها، وإذا فسدت اضمحلت الأمة وانهار بناؤها.

ولكن قد يعترض الحياة الزوجية ما يعكر صفاءها ويحول دون استمرارها من تنافر في الأخلاق وتغيير وتبديل في الطباع، وقد يصاب أحد الزوجين بالعقم وعدم الإنجاب، وبهذا لم يعد الزواج يحقق أهدافه، وتصبح الأسرة مهددة بالشقاق والنزاع وسوء العشرة وعدم الاستقرار، وتنتقل الحياة بين الزوجين من المودة والرحمة والنعيم إلى البؤس والشقاء والجحيم.

فما الحل الذي شرعه الإسلام لرأب صدع هذه الأسرة؟ وما هو العلاج الشافي لهذا الداء الذى أصاب الزواج بالدمار والتشتيت والضياع؟

---

(١) سورة الروم آية ٢١.

(٢) المقاصد الحسنة ص ١٦٥ وجاء معنى هذا الحديث بعدة روايات في سنن أبي داود والنسائي والبيهقي.
وقد روى أنس قال: كان رسول الله ﷺ يأمر بالباءة وينهى عن التبتل نهياً شديداً ويقول: «تزوجوا الودود الولود فإني مكاثر بكم الأمم يوم القيامة» صححه ابن حبان والحاكم.
ولابن ماجه من حديث عطاء بن أبي رباح عن أبي هريرة رفعه: «انكحوا فإني مكاثر بكم».

أمر الإسلام كلاً من الزوجين أن يحسن معاملة شريك حياته مهما اعترضت الحياة الزوجية من مشكلات، وأن يصبر ما دام الصبر ممكناً، يقول الله تعالى ﴿ وعاشروهن بالمعروف فإن كرهتموهن فعسى أن تكرهوا شيئاً ويجعل الله فيه خيراً كثيراً ﴾.(١)

والخطاب في هذه الآية وإن كان موجهاً للزوج فهو إلى الزوجة أيضاً لأن المودة والمعاشرة بالمعروف لا تكون من طرف واحد ولكن الله خص الأزواج بالخطاب لأن الزوج يملك الطلاق فالزوجة مخاطبة بذلك أيضاً بالأولى.

وبعد فشل جميع محاولات الصبر والإصلاح والوعظ والإرشاد والهجر لرأب صدع هذا الزواج الذي لم يعد يحقق ما تصبو إليه نفس كل من الزوجين، يصبح الفراق مطلباً عالياً وأمنية عزيزة رغبة بالسعادة وهرباً من جحيم الشقاق والخلاف والنزاع الدائم.

في هذه الحالة يأتي الطلاق - وهو أبغض الحلال إلى الله(٢) - علاجاً لا عقوبة لحياة زوجية فاشلة، ووسيلة لإعادة بناء الأسرة من جديد: ﴿ وإن يتفرقا يُغْنِ الله كلاً من سعته ﴾(٣).

ولكن الإسلام حين يقرر الطلاق يشرع له من القيود والشروط من حيث العدد والصيغة والمقصد واللفظ سواء ما كان أحكاماً ديانية أم قضائية ليضمن هذه الفرقة أن لا تقع إلا في الوقت الذي تدعو الحاجة إليها، وإذا أساء أو تعسف أحد الزوجين في استعمال حق منحه الشارع له فإن الشريعة الإسلامية بالمرصاد بما فرضت من عقوبات دنيوية وآخروية لكل من لا يتقي الله فيما ائتمن عليه.

ومن شروط المطلق الأهلية التي تستلزم البلوغ والعقل والاختيار فلا طلاق من صبي أو مجنون أو مكره.

ومن مسائل هذا الموضوع التي تثار في عصرنا الحاضر نظراً لفساد الزمان وانتشار المسكرات والمخدرات بحثان رئيسان:

١ - طلاق الغضبان ومن هم في حكمه.

٢ - طلاق السكران ومن هم في حكمه.

---

(١) سورة النساء اية ١٩.

(٢) عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ: «أبغض الحلال عند الله الطلاق»، رواه أبو داوود وابن ماجه وصححه الحاكم ورجح أبو حاتم إرساله. وكذا البيهقي والدار قطني رجحا الإرسال. سبل السلام ج٣ ص ٢٥٧

(٣) سورة النساء آية ١٣٠.

أولاً : طلاق الغضبان ومن هم في حكمه :

الغضب انفعـال في النفس يؤدي بصاحبه أحياناً إلى فقد التميز فتبطل أقواله أما إذا لم يصل الغضب إلى درجة فقد الوعي فتصرفات الغضبان العادي نافذة صحيحة .

لذا قـال الفقهاء.إذا أدى الغضب إلى خلل في العقل أو فقد للوعـي بحيث لم يعـد الزوج يعرف الأرض من السماء ، ولا يدري شيئاً عما يقوله فهـذا هو الذي لا يقع طلاقه ولا تصح سائر تصرفاته القولية .

وقد أثـار بعض الناس شبهـات حول طلاق الغضبان دون تحديـد لدرجة غضبـه الذي يخرجه عن دائرة التكليف أم لا ؟ . . فقالوا لا يقع طـلاق الغضبـان ، وهذا خطأ ماضح في رأينا لأن مجرد الغضـب العادي لا أثـر له في صحة التصرفـات ومنها الطـلاق لأن الزوج لا يطلق غالباً إلا وهو في حالة غضب ، فإذا قلنا لمثل هذا الرجل : لايقع طلاقك ، فمعنى هذا لا يقع طلاق أبـداً إذ إن الزوج عادة لا يطلق زوجته إلا غـاضبـاً عليها كارهـاً لها منفعلاً من سوء تصرفاتها .

والأصل في هذه الشبهة خطأ في تفسير كلمة إغـلاق التي وردت في حديث عائشة رضي الله عنها قالـت : سمعت رسـول الله صلى الله عليـه وسلم يقـول " لا طلاق ولا عتـاق في إغلاق "[1].

فقد روي عن الإمام أحمد في رواية حنبل أن الإغلاق هو الغضب ، ووردت هذه الرواية دون تحديد لـدرجة الغضـب ، وقد رد فقهـاء الحنابلة على من فهـم أن المراد بالإغـلاق هو الغضب ، فقال ابـن السيد : لو كان كذلـك لم يقع على أحد طلاق لأن أحـداً لا يطلق حتى يغضب .

ولكن جمهور العلماء من المالكية والحنابلة والشافعية فسروا الإغلاق بالإكراه ، واستدلوا بهذا الحديث على عـدم وقوع طلاق المكره ، لأنهم يـرون أن الإغلاق والإكراه لفظـان لمعنى واحد .

ونقل تفسير الإغـلاق بالإكـراه صاحب البحـر عن علي وعمر وابـن عباس وابـن عمر والزبير والحسن البصري وعطاء ومجاهد وطاووس والأوزاعي .

وجاء في فتح الباري شرح صحيح البخاري [2] أن الإغلاق هو الإكراه ، على المشهور لأن المغلق ينغلق عليه تصرفه .

---

(١) أخرجه أحمد وأبوداود وابـن ماجه ، كما أخرجه أبو يعلى والبيهقي وصححه الحاكم عن السيدة عائشة مرفوعاً .
نيل الأوطار جـ٦ ص ٢٠٣ الجامع الصغير جـ٢ ص ٢٠٣ .
وقد تكلم بعض علماء الحديث في هذا فقالوا : في إسناده محمد بن عبيد بن أبي صالح وقد ضعفه أبو حاتم الرازي ولكن البيهقي رواه من طريق ليس هو فيها . تلخيص الحبير جـ٣ ص ٢١٠ .

(٢) فتح الباري جـ ٩ ص ٣٢٦ .

وفسر الإمام الغزالي أيضا الإغلاق في هذا الحديث بالإكراه (١).

رواه أبو داود والأشرم وأبو عبيد وقالا: معنى الإغلاق: الإكراه. (٢)

وقال أبو بكر (المروزي الحنبلي): سألت ابن دريد وأبا طاهر النحويين عن معناها فقالا: يريد الإكراه.

وذكر جمهور العلماء أن المراد بالإغلاق هو الإكراه لأن المكره يستغلق عليه أمره فلا يدري ما يصنع، ولذا لا يترتب أثر على طلاق المكره. فإذا طلق المكره لا يقع طلاقه وكذلك من كان في حالة إغلاق (٣).

وكذلك فسر علماء غريب الحديث الإغلاق بالإكراه كما روى صاحب التلخيص عن ابن قتيبة والخطابي وابن السيد وغيرهم.

وهناك من فسر الإغلاق بالجنون، وهذا التفسير مستبعد لأن للمجنون أحكاماً خاصة وصفات مميزة تختلف عن الإكراه والإغلاق.

وقال أبو عبيدة: الإغلاق: التضييق.

والذى أراه: أن ورود كلمة الغضب في رواية حنبل عن أبيه وإن جاءت مطلقة فلا يجوز أن تفسر بالغضب العادي المتعارف عليه بين الناس بل الغضب الذى يخرج صاحبه عن الأمور المعتادة قولاً وفعلاً مما ينشأ عنه ضعف وخلل وعدم اتزان للعقل وفقد للتمييز والوعي والشعور والإدراك.

أما الغضب العادي فلا أثر له، لذا فإن طلاق الغضبان واقع لأنه يملك إرادته وعقله ووعيه وهذا ما يتفق مع مبادىء وقواعد الفقه الإسلامي وشروط أهلية التصرفات عامة من عقل وإدراك واختيار.

وهذه بخلاف من أغلق عليه أي لم يعد يملك إرادته فهو كالمكره لا يقع طلاقه لأنه غير مختار وفاقد الإرادة لأن من المعلوم من كليات الشريعة أن جميع التصرفات لا تنفذ إلا ممن له أهلية التصرف ومدارها العقل والبلوغ والاختيار (٤).

وقد أحسن ابن قيم الجوزية في إعلام الموقعين (٥) حين جعل الإغلاق أشد من الإكراه

---

(١) الوجيز للغزالي جـ١ ص ١٢٥

(٢) مواهب الجليل من أدلة خليل للشنقيطي جـ٤ ص ١٤٨، والإغلاق هو الإكراه كأن يغلق عليه الباب ويحبس حتى يطلق أو يغلق عليه الأمر فلا يعي من تصرفاته شيئاً. وتفسير الإغلاق بالإكراه هو قول عمر وعلي وعبدالله بن عمر وعبدالله بن عباس وعبدالله بن الزبير وإليه ذهب مالك والأوزاعي والشافعي وأحمد.

(٣) الفروع جـ٣ ص ١٧٤.

(٤) فتح القدير جـ٣ ص ٤٨٧ (٥) إعلام الموقعين جـ٣ ص ٦٤.

أثرا وقال إن الغضب قد أغلق عليه باب القصد شدة غضبه فهو كالمكره بل الغضبان أولى بالإغلاق من المكره، لأن المكره قصد رفع الشر الكثير بالشر القليل الذي هو دونه فهو قاصد حقيقة (١).

وأما الغضبان فإن انغلاق باب القصد والعلم عنه كانغلاقه عن السكران والمجنون لأن الغضب الشديد يزيل العقل.

ويوضح هذا المعنى ما نقل عن ابن عباس كما ورد في صحيح البخاري: إنما الطلاق عن وطر، أي عن غرض من المطلق في وقوعه.

وهذا يدل صراحة أن من كان دون ذلك أي من لم يغلق عليه شدة غضبه قصده كالغضبان غضباً عادياً فإن طلاقه واقع دون خلاف لأن إرادته سليمة ووعيه تام وتمييزه صحيح.

وبما أن الغضب لا يكون على درجة واحدة من التوتر والانفعال النفسي فقد صنفه ابن قيم الجوزية بثلاث حالات (٢):

١) غضب يزيل العقل فلا يشعر صاحبه بما قال وهذا لا يقع طلاقه باتفاق بلا نزاع.

٢) غضب لا يمنع صاحبه من تصور ما يقول ويقصده، فهذا يقع طلاقه باتفاق بلا نزاع.

٣) غضب يستحكم ويشتد بصاحبه فلا يزيل عقله بالكلية ولكن يحول بينه وبين نيته بحيث يندم على ما فرط منه إذا زال عنه الغضب فهذا محل نظر لدى العلماء.

وأقول إن قول ابن القيم رحمه الله أن النوع الثالث من الغضب محل نظر، أي يصعب تحديد ووصف هذه الحالة هل بقي الشخص على وعيه أم فقد وعيه، لأنه لا يشترط زوال العقل تماما لعدم وقوع الطلاق بل يكفي اختلال العقل وفقد الوعي وانعدام الإرادة.

طلاق المدهوش عند الحنفية:

المدهوش عند الحنفية هو من يغلب هذيانه ويختلط جده وهزله، أو هو من يغلب عليه الخلل في أقواله وأفعاله الخارجة عن عادته، فما دام في حال غلبة الخلل في الأفعال والأقوال فلا تعتبر أقواله وإن كان يعلمها ويريدها، لأن هذه المعرفة والإرادة غير مقصودة لعدم صدورها عن إدراك صحيح.

---

(١) ولهذا المعنى أوقع الحنفية طلاق المكره لأنه قاصد بإرادته مانطق به حين اختار أخف الضررين فلم يفقد وعيه كاملاً ولا مااختار الأمر الذي أكره عليه، وهكذا يرى الحنفية الإغلاق أشد من الإكراه، وهذا بخلاف ماذهب إليه جمهور الفقهاء الذين قالوا بوقوع طلاق المكره ولم يفرقوا بين الإكراه والإغلاق.

(٢) زاد المعاد جـ٤ ص ٤٢ كشاف القناع جـ٥ ص ٢٣٥.

الإغلاق في الحديث معناه الإكراه، المدهوش ... ابن نجيم ... وقد ذكر ابن عابدين الحنفي في حاشيته : أن لا يؤثر في الطلاق إلا إذا اشتد وأصبح المطلق في درجة من الإكراه والإغلاق لا يعي ما يقول.

ثم يختم ابن عابدين شرحه للإغلاق بقوله : وهذا الموافق عندنا في المدهوش الذي لا يقع طلاقه[1].

طلاق الغضبان في قوانين الأحوال الشخصية العربية :

لم يرد في أكثر القوانين حكم طلاق الغضبان، وفي هذه الحالة يرجع إلى المذهب الحنفي في بعض البلدان كمصر والأردن أو إلى المذهب المالكي كما في السودان وليبيا وتونس إذا لم يرد نص يحكم بموجبه القاضي في كل من المذهبين : المالكي والحنفي فإن طلاق الغضبان طلاق واقع بلا خلاف إلا إذا وصل غضبه إلى درجة عدم التمييز وفقد الوعي فيلحق حكمه حينئذ بالمكره والمجنون والمدهوش وفاقد العقل لأنه فقد شرطا من شروط التكليف فلا يقع طلاقه.

وجاء في القانون السوري :

م ٨٩ : ف ١ : لا يقع طلاق المدهوش.

ف ٢ : المدهوش هو الذي فقد تمييزه من غضب أو غيره فلا يدري مايقول.

ويمكن القول بأن حكم طلاق الغضبان في القانون يأخذ حكم طلاق المدهوش بعدم وقوع طلاقه لاشتراكهما معا بعلة واحدة هي الخلل والهذيان وعدم الوعي.

وفي مجلة الأحوال الشخصية في المغرب نص صريح بحكم طلاق الغضبان الذي فقد وعيه[2]

الفصل ٤٩ مغربي:

لا يقع طلاق الغضبان إذا كان مطبقاً أو اشتد غضبه.

وقد أحسن صنعا واضعو مشروع قانون الأحوال الشخصية في دولة الامارات العربية المتحدة[3] حيث ورد فيه نص صريح واضح لم يرد في أي قانون آخر في حكم طلاق الغضبان.

---

(١) رد المحتار على الدر المختار جـ ٢ ص ٤٣٨ الفتاوى الهندية جـ ١ ص ٣٥٣.

(٢) مجلة الأحوال الشخصية في المملكة المغربية.

(٣) مشروع قانون الأحوال الشخصية في دولة الإمارات العربية المتحدة.

م ١٠٨ من المشروع الإماراتي :

«يشترط لوقوع الطلاق من الزوج أن يكون بالغاً عاقلاً مختاراً قاصداً إلى اللفظ الذي يقع به الطلاق واعياً ما يقول . فلا يقع طلاق المجنون والمعتوه والمكره والمخطيء والمدهوش والغضبان إذا أخرجه الغضب عن عادته وصار بغضبه كالمكره على الطلاق وإن كان لا خلل في أقواله» .

وخلاصة ما أراه في هذا الموضوع الخطير الهام في حياة الأسرة وبناء المجتمع :

١) أننا سواء فسرنا كلمة الإغلاق التي وردت في حديث السيدة عائشة بالاكراه أو التضييق أو الجنون ، أم فسرناها بالغضب الذي يحدث خللا في العقل ونقصا في الإدراك ويؤدي إلى عدم الوعي خلافا للمعروف المعتاد المألوف ، وسواء فسرنا المغلق عليه بالمدهوش فاقد التمييز أم بفاقد الإرادة ، فإن الغضب العادي لا يعد واحدا من هؤلاء إطلاقا وعلى هذا يكون طلاق الغضبان واقعا باتفاق الفقهاء .

٢) لابد في رأينا من وضع معيار دقيق لكل من المدهوش والغضبان لئلا يظن بعض الناس أن مجرد الغضب يسقط التكليف عن المطلق فلا يقع طلاقه ، بل إن مدار ذلك يقوم على العقل والإدراك والوعي ، بصرف النظر عن وصف حالة المطلق ، إذ إن الطلاق يستلزم تمام العقل وكمال الإدراك ووجود الوعي الكامل فكل طلاق يجب أن يصدر عن إرادة صحيحة ووعي تام وعقل سليم وقصد متجه إلى إيقاع الطلاق (١) . أما إذا اختلت بعض هذه الصفات فلايقع الطلاق .

ثانيا : طلاق السكران ومن هم في حكمه

طلاق السكران ومن هم في حكمه : إذا تناول شخص مسكرا أو مخدرا طائعا مختارا فهل يعتد بأقواله وتصرفاته خلال هذه الفترة كما لو طلق زوجته .

ذهب جمهور الفقهاء من الحنفية والمالكية والشافعية في الجديد والحنابلة على المعتمد عندهم والزيدية إلى أن طلاق السكران واقع إذا كان سبب السكر معصية ، أما إذا كان سببه علاجا كدواء مثلا أو تخدير لإجراء عملية جراحية فلا يقع الطلاق . وهو مذهب سعيد بن المسيب وعطاء ومجاهد والحسن وابن سرين والشعبي والنخعي والأوزاعي .

ونظرا لأهمية هذا الموضوع وخطورته لما انتشر وشاع بين الناس من أنواع المسكرات والمخدرات فإني أذكر نصوص الفقهاء وأدلتهم في الأمر ، ثم أذكر الرأي المخالف وترجيح ما نراه من هذه الآراء .

أولا مذهب جمهور الفقهاء في وقوع طلاق السكران :

أ - قال الحنفية في فتح القدير (٢) : إن السكر بسبب مباح كمن أكره على شرب الخمر أو

---

(١) هذا بخلاف طلاق الهازل الذي قصد اللفظ بإرادته ولكن لم يقصد مايترتب عليه من أحكام فهذا يقع طلاقه للحديث: "ثلاث جدهن جد وهزلهن جد : النكاح والطلاق والعتاق" وفي رواية "والرجعة" .

(٢) فتح القدير جـ٣ ص ٤٨٩ البدائع جـ٢ ص ٩٠ .

اضطر لا يقع طلاقه، ومن سكر مختارا اعتبرت عباراته ووقع طلاقه.

ويقول ابن الهمام : إذا شرب الخمر فصدع فزال عقله بالصداع فطلق لا يقع (١).

ب - وذكر الخرشي ثلاثة آراء لفقهاء المالكية (٢).

١ - طريقة الباجي وابن رشد : إن الخلاف في وقوع طلاق السكران وعدم وقوعه في الذي في عقله شيء من التميز ولم يبلغ به السكر مداه، أما إذا وصل إلى حالة عدم التميز فلا يقع طلاقه لأنه كالمجنون.

٢ - وذهب المازري : إلى أن طلاق السكران واقع سواء ميّز أم لم يميّز على المشهور في المذهب.

٣ - وقال ابن بشير : إن ميّز السكران وقع طلاقه باتفاق، وأما إن كان عديم التمييز فيقع طلاقه على المشهور.

ويبدو أن الرواية الثانية بوقوع الطلاق هي القول المشهور لدى المالكية فقد جاء في الموطأ(٣) : عن مالك أنه بلغه أن سعيد بن المسيب وسليمان بن يسار سئلا عن طلاق السكران فقالا : إذا طلق السكران جاز طلاقه، وإن قتل قتل به. قال مالك : " وعلى ذلك الأمر المجمع عليه عندنا "

ونقل ابن جزي في القوانين الفقهية عن ابن رشد قوله :(٤).

" إن كان بحيث لا يعرف الأرض من السماء ولا الرجل من المرأة فهو كالمجنون، فإن كان سكره دون ذلك فهو الذي ينفذ طلاقه.

٤) وقال الشافعية في مغني المحتاج (٥)

يقع طلاق السكران المتعدي بسكره، أما إن شرب خمرا دواء فلا يقع طلاقه لعدم تعديه.

٥) وللحنابلة روايتان عن الإمام أحمد (٦).

وقد روي عن الإمام أحمد كما ورد في المغني رواية بوقوع طلاق السكران ورواية أخرى بعدم وقوع طلاقه.

---

(١) وتعليل ذلك : أن الحكم لا يضاف إلى علة العلة كالشرب إلا عند عدم صلاحية العلة، أعني الصداع، والشرب ليس سببا للصداع، بل يحدث الصداع ولو بدون شرب.

(٢) شرح الخرشي على خليل جـ٣ ص ١٧٢.

(٣) الموطأ للإمام مالك جـ٢ ص ٥٨٨.

(٤) القوانين الفقهية لابن جزي ص ٢٢١.

(٥) مغني المحتاج جـ٣ ص ٢٧٩ وجاء في المهذب جـ٢ ص ٨٢ : والصحيح هو الوقوع. ومنهم من قال. يصح طلاقه قولاً واحداً.

(٦) المغني لابن قدامة جـ٨ ص ٢٥٥.

وذكر ابن القيم في زاد المعاد (١) أن الذي استقر عليه مذهب أحمد بن حنبل هو عدم وقوع طلاق السكران " .

غير أني وجدت في كتاب الإنصاف خلاف ذلك حيث صرح : " في وقوع طلاق السكران روايتان :

إحداهما : يقع وهو المذهب(٢) .

وهذا هو المعول عليه في المذهب ومما يؤيد ذلك أن ابن تيمية الذي يأخذ عنه ابن القيم على الرغم أنه رجح رواية عدم الوقوع ، لكنه لم ينسب ذلك إلى المذهب حيث اكتفى بقوله : رواية اختارها أبو بكر عن الإمام أحمد (٣) .

٦) وقد وافق فقهاء الزيدية جمهور العلماء حسب ما ورد في المنتزع المختار (٤) بوقوع طلاق السكران فقالوا :

" إن السكران ولو كان زائل العقل فإن طلاقه واقع في الأصح ، وإذا أبيح له الخمر لم يقع طلاقه " .

أدلة من قال بوقوع طلاق السكران :

استدل من قال بوقوع طلاق السكران بالأدلة التالية :

١ - القرآن الكريم : في قوله تعالى : " يا أيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون ... " (٥) .

ووجه الاستدلال في هذه الآية الكريمة أن الخطاب الذى ورد فيها أما أن يكون موجها للمؤمنين حال سكرهم وحينئذ فهم إذن مكلفون ، وإما أن يكون موجها إليهم قبل سكرهم فدل على أنهم مكلفون أيضا أثناء السكر بعدم القيام للصلاة حتى يعلموا ما يقولون " (٦) .

إن توجيه الخطاب إلى المؤمنين حال سكرهم أو تكليفهم بعدم القيام إلى الصلاة حتى يعلموا ما يقولون دليل اعتبار إرادتهم وإغفال حال سكرهم (٧) .

٢ - السنة النبوية : روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال " رفع القلم عن ثلاثة : عن النائم حتى يستيقظ وعن الصبي حتى يكبر ، وعن المجنون حتى يفيق (٨) .

---

(١) زاد المعاد لابن قيم الجوزية جـ٤ ص ٤١ .
(٢) الإنصاف للمرداوي جـ٨ ص ٤٣٣ .
(٣) الاختيارات العلمية ص ١٥٠ .
(٤) المنتزع المختار جـ٢ ص ٣٨٢ .
(٥) سورة النساء / ٤٣ .
(٦) تفسير البغوي جـ١ ص ٤٣١ .
(٧) فتح القدير جـ٣ ص ٤١٠ الفتاوى الهندية جـ١ ص ٣٥٣ .
(٨) أخرجه الإمام أحمد في مسنده جـ١ ص ١٠١ والبخاري في صحيحه جـ٨ ص ٢٠٤ والنسائي جـ٦ ص ١٢٥ وصححه الحاكم وأخرجه ابن حبان بلوغ المرام جـ٣ ص ٣٧٦ .

ووجه الاستدلال أن السكران غير مستثنى في هذا الحديث الذي عدد الحالات التي لا يقع فيها الطلاق فدل على أن طلاق السكران واقع .

٣ - أن سبب زوال عقل السكران هو معصية فلا يزول عنه الإثم ولا الخطاب عقوبة عليه وزجراً له بخلاف ما لو كان سبب السكر مباحاً فلا يقع طلاقه (١).

يقول ابن رشد في بداية المجتهد(٢)

والسبب في اختلاف الفقهاء في وقوع طلاق السكران، اختلافهم هل حكمه حكم المجنون أم فيهما فرق ، فمن قال هو والمجنون سواء إذ كان كلاهما فاقد العقل، ومن شرط التكليف العقل قال: لا يقع ومن قال الفرق بينهما : أن السكران أدخل الفساد على عقله بإرادته والمجنون بخلاف ذلك، ألزم السكران الطلاق وذلك من باب التغليظ عليه

٤ - أن ربط الأحكام بأسبابها أصل في الشريعة ، والطلاق سبب لوقوع الفرقة بين الزوجين(٣) ينبغي ترتب الأثر عليه ، فإذا طلق الزوج زوجته سواء أكان سكران أم غير سكران فقد باشر سبب الفرقة فيجب أن يترتب الأثر وهو وقوع الطلاق (٤).

٥ - مذهب الصحابي: روى الكلبي: أرسلني خالد بن الوليد إلى عمر فأتيته في المسجد ومعه عثمان وعلي وعبد الرحمن بن عوف وطلحة والزبير، فقلت : إن خالد يقول إن الناس أنهكوا في الخمر، فقال عمر: هؤلاء عندك فسلهم. فقال علي: تراه إذا سكر هذى، وإذا هذى افترى، وعلى المفتري ثمانون جلدة. فقال عمر أبلغ صاحبك ما قال .

ووجه الاستدلال أن الصحابة وافقوا علياً رضي الله عنه على أن عقوبة السكران كعقوبة الصاحي دون تفرقة بينهما لذا فإن تصرفاتها تعد نافذة (٥).

مناقشة أدلة من قالوا بوقوع طلاق السكران :

١) إن الآية الكريمة التي استدلوا بها على وقوع طلاق السكران وصحة تصرفاته لا دلالة فيها على المطلوب، لأنها تفيد أن السكارى مخاطبون حال سكرهم، بل إن الخطاب وجه إليهم حال صحوهم

ومعنى الآية أن كلام السكران لا يعتد به ما دام سكران .

يقول ابن حزم (٦) :

«ما بين الله تعالى أن السكران لا يعلم ما يقول ، فمن لم يعلم ما يقول فهو سكران، ومن

---

(١) تبيين الحقائق للزيلعي جـ٦ ص ١٩٦ .

(٢) المهذب للشيرازي جـ٢ ص ٨٢ تحفة المحتاج لابن حجر جـ٨ ص ٤٦ .

(٣) المهذب للشيرازي جـ٢ ص ٨٢ تحفة المحتاج لابن حجر جـ٨ ص ٤٦ .

(٤) الروض النضير جـ٤ ص ١٥١ . (٥) المغني لابن قدامة جـ٨ ص ٢٥٥ .

(٦) المحلى لابن حزم جـ١٠ ص ٢١٠ .

علم ما يقول فليس بسكران ، ومن أخبر الله تعالى أنه لا يدري ما يقول فلا يحل أن يلزم بشيء من الأحكام إطلاقاً ولا غيره لأنه غير مخاطب إذ ليس من ذوي الألباب".

٢) وأما قولهم: إن السكران غير مستثنى بالحديث: " رفع القلم ... " فليس بدليل مطلقاً على أن السكران يقع طلاقه لأن الاستثناء لم يرد على سبيل الحصر، والصواب أن نقول: إن السكران يتفق مع الصغير والمجنون والنائم بانعدام الإرادة وفقد التمييز فيأخذ حكمهم بعدم الوقوع لأن كلاً من هؤلاء لايدري ما يتكلم ولا يعي ما يقول.

٣) وكذلك فإن اعتبارهم طلاق السكران عقوبة وزجراً له فهذا غير دقيق لأن للسكر عقوبة أخرى هي حد الشرب فكيف يجوز إيقاع عقوبتين لجريمة واحدة، كما أن جعل الطلاق عقوبة للسكران إذا طلق زوجته يحتاج إلى دليل لأنه لا عقوبة بدون نص.

يقول الإمام الطحاوي: لاتختلف أحكام فاقد العقل بين أن يكون ذهاب عقله بسبب من جهته كمن كسر رجل نفسه فإنه يسقط عنه فرض القيام" (١).

٤) وأما أن ربط الأحكام بأسبابها أصل في الشريعة ، فهذا صحيح إذا كان السبب متفقا على صحته ولزومه ، فالمكره والمجنون لا يقع طلاقهما رغم أنهما باشرا السبب وهو الطلاق، فالعبرة للوعي والإدراك والعقل في جميع التصرفات القولية (٢)

٥) وقولهم إن وقوع طلاق السكران هو مذهب صحابي، فلو صح هذا لكان موضع نظر،لأن قول الصحابي محل خلاف بين الفقهاء هل يعتبر حجة أم لا . ثم إن قياس السكران على الصاحي في هذه المسألة ليس دقيقاً لأن القياس تناول العقوبة فقط ولم يتناول ما يترتب على فعل الصاحي وفعل السكران وأقوالها من أحكام.

ثانيا : مذهب من قال بعدم وقوع طلاق السكران و أدلتهم:

قال فريق من الفقهاء بعدم وقوع طلاق السكران سواء سكر بمحرم أم مباح، وهم:

الظاهرية والجعفرية وبعض الشافعية والحنفية والزيدية والمالكية ورواية في مذهب أحمد.

وهو مذهب عثمان بن عفان، وعمر بن عبد العزيز،والقاسم وطاووس وربيعة ويحيى الأنصاري والليث بن سعد وأبي ثور ، وقال ابن المنذر: هذا ثابت عن عثمان ولا نعلم أحداً من الصحابة خالفه (٢).

وقال أحمد: حديث عثمان أرفع شيء فيه وهو الأصح.

---

(١) نيل الأوطار جـ٦ ص ٢٣٧.   (٢) صحيح البخاري جـ ٣ ص ٢٧٣.

العقل شرطٌ للتكليف إذ هو عبارةٌ عن الخطاب بأمر أو نهي ولا يتوجّه ذلك إلى من لا يفهمه.

ولا فرق بين زوال الشرط بمعصية أو غيرها، بدليل أن من كسر ساقيه جاز له أن يصلي قاعداً(١).

أ - جاء في المحلى في الفقه الظاهري (٢)

" وطلاق السكران غير لازم"

ب - وفي السرائر للجعفرية (٣).

" قال أبو جعفر في نهايته: " فإن طلق الرجل امرأته وهو زائل العقل بالسكر أو الجنون وما أشبهها كان طلاقه غير واقع"

ج - وفي المهذب للشافعية (٤)

في طلاق السكران روايتان: " روى المزني أنه قال في القديم لا يصح ظهاره. والطلاق والظهار واحد.

وعن أصحابنا من قال: في السكران قولان أحدهما. لايصح وهو اختيار المزني وأبي ثور لأنه زائل العقل فأشبه النائم أو مفقود الإرادة فأشبه المكره.

وذكر صاحب المهذب: أن الصحيح هو وقوع طلاق السكران ثم قال: ومنهم من قال يصح طلاقه قولاً واحداً.

د - وفي فتح القدير للحنفية (٥)

" وقال بعدم وقوعه: زفر وهو مختار الكرخي والطحاوي ومحمد بن سلمة من مشايخنا: (٦)

---

(١) المغني لابن قدامة جـ٨ ص ١١٥.　　(٢) المحلى جـ١٠ ص ٢٠٨.

(٣) السرائر ص ٣٣٧ مختصر المزني جـ٥ ص ١١٦ على هامش الأم مغني المحتاج جـ٣ ص ٢٧٩ نهاية المحتاج ٦ ص ٤٤٣

(٤) المهذب للشيرازي جـ٢ ص ٨٢ تحفة المحتاج جـ٨ ص ٤١ مختصر المزني ج٥ ص١١٦ عدها من الأم للشافعي مغني المحتاج ج٣ ص ٢٧٩ نهاية المحتاج ج٦ ص ٤٤٣.

(٥) فتح القدير جـ٣ ص ٤٩٠ أحكام القرآن للجصاص جـ٣ ص ٤٧٢ الجوهرة جـ٢ ص ٣٣ كشاف القناع جـ٥ ص ٢٣٤

(٦) ينقل الدكتور/ محمد يوسف موسى في كتابه الأحوال الشخصية ص ٢٦٢ إن مذهب الطحاوي هو وقوع طلاق السكران ويقول: راجع مختصر الطحاوي أن طلاق السكران جائز عليه. ولكن في حدود ما اطلعت عليه وجدت أن ماذكره الدكتور موسى عن الطحاوي ليس مذهباً له بل هو مذهب الحنفية وقد ذكر الطحاوي مذهبه في طلاق السكران في كتاب الأشربة ص ٢٨٠: «قال أبو جعفر، السكران عندي في أحكامه كالمجنون وبه نأخذ».

هـ - وفي شرح خليل للخرشي عند المالكية (١).

ذهب ابن رشد والباجي إلى عدم وقوع طلاق السكران إذا أصبح عديم التمييز كالمجنون.

ز - ورجح بعض الزيدية عدم وقوع طلاق السكران ، فقد نقل صاحب المنتزع المختار هذا الرأي وقال " عند أحمد بن يحيى وأبي طالب لا يلزمه شيء " وهذا خلافاً لما ورد في الروض النضير ولما ذكره صاحب المنتزع نفسه في مكان آخر حيث أكد على وقوع طلاق السكران بقوله : فإن طلاقه واقع في الأصح " (٢) ويبدو أن هناك روايتين في المذهب الزيدي أصحهما أن طلاق السكران واقع.

حـ - أما فقهاء الحنابلة فقد نقلوا عن الإمام أحمد روايتين:رواية بعدم الوقوع رجحها كثير من الحنابلة ومنهم ابن تيمية وابن القيم الجوزية وبعضهم قال : إنها آخر الروايات. " ولكن صاحب الإنصاف ذكر صراحة أن المذهب هو وقوع طلاق السكران ، يقول الزركشي في ترجيح رواية عدم الوقوع : " ولا يخفى أن أدلة هذه الرواية أظهر . ونقل أبو طالب : الذي لا يأمر بالطلاق إنما أتى خصلة واحدة والذي يأمر به أتى باثنتين . حرمها عليه وأباحها لغيره (٣).

أدلة القائلين بعدم وقوع طلاق السكران :

استدل من قال بعدم وقوع طلاق السكران بعدة أدلة أهمها :

أولا : أن السكران فاقد الإرادة فهو أشبه بالمجنون ، وما ينطق به لا يعبر عن قصد وتصميم لأن عبارته ملغاة لا أثر لها ، وكل مايصدر عن السكران من طلاق أو غيره لايؤاخذ به وذلك بدليلين اثنين :

١ - ماجاء في صحيح البخاري أن حمزة عم النبي ﷺ دخل عليه مرة وهو سكران فقال له : «وهل انتم إلا عبيد لأبي» فلم يكلمه الرسول عليه السلام بل تركه وخرج".

ووجه الاستدلال بهذا الحديث أن السكران لو كان مؤاخذاً بأقواله لا عتبر منه هذا الكلام ردة أو كفراً ، ولما رأينا النبي ﷺ يتركه ويخرج دون أن يعاقبه ، فدل على أن السكران غير مؤاخذ بأقواله . ويعلق ابن حجر على هذا الحديث بقوله : «من أقوى أدلة من لم يؤاخذ السكران بما يقع منه حال سكره من طلاق وغيره» (٤).

---

(١) شرح الخرشي جـ٣ ص ١٧٢ بداية المجتهد جـ٢ ص ٩٦ تبيين المسالك جـ٣ ص ١٤١ الشرح الصغير جـ٢ ص ٥٤٣.

(٢) المنتزع المختار جـ٢ ص ٣٨٣.

(٣) الإنصاف للمرداوي جـ٨ ص ٤٣٤.

(٤) فتح الباري شرح صحيح البخاري جـ٩ ص ٣٢.

وقد رد الآخرون على هـذا الاستدلال بأن هذه القصـة وقعت قبل تحريم الخمر وبذلك فقد سقط عنه حكم مانطق به.

وأجيب عـن ذلك بأن الموضـوع لايتعلق بحرمة أو إباحة شرب الخمر، لأننـا لم نبحث عقوبة شـارب الخمر في هذا الاستدلال، إنما الأمـر يتعلق بمؤاخذة السـكـران بما يصدر عنه هل هو مسؤول عن أقواله أم هو غير مسؤول؟.

٢ - ماورد في قصه ماعـز(١) حين أقر بالزنا أمام النبي ﷺ فأمـر أن يستنكهه ليعرف هل هو سكـران فلا يؤاخذه بـأقواله، أم هو صـاح فيعاقبه؟.. فدل هـذا على أن السكران غير مؤاخذ بـأقواله(٢) لأن النبي ﷺ لو وجـد ماعزاً سكران لما اعتـد بإقراره بالزنـا،واعتبر قوله لغواً فكذلك طلاقه(٣).

ثانياً: كما استـدل الذين قالوا بعدم وقـوع طلاق السكران بما ذهب إليه بعـض الصحابة ووافقهـم الآخـرون. فهـو مـذهب عثمان بـن عثمان إذ قـال: ليـس لمجنـون ولا لسكـران طلاق(٤).

وقال ابن المنذر: هذا ثابت عن عثمان ولانعلم أحـداً من الصحابة خالفه(٥) وهو رواية عن ابن عباس فقـد جاء في منتقى الأخبار: قال ابن عباس:طـلاق السكران والمستكره ليس بجائز(٦).

حكم طلاق السكران في التشريعات العربية:

لقد نصت أكثر القـوانين على عدم وقـوع طلاق السكران ولم أجد مـن نص على وقوعه، ولكن القـوانين التي لم تذكـر حكم طلاق السـكران أي سكتـت عن ذلك، فيرجـع فيها إلى مذهب أبي حنفية في بعض البلدان وإلى مذهب مالك في بلدان أخرى وفي هاتين الحالتين يقع

(١) زاد المعاد جـ٤ ص ٤٠ وقصة ماعز إذ جاء إلى النبي ﷺ فقال لـه: يارسـول الله طهرني قال: مم أطهرك؟.. قال من الزنا قال رسـول الله ﷺ أبه جُنون؟.. فأخبر أنه ليس بمجنون، فقال أشرب خمراً، فقـام رجل فاستنكهه فلم يجد منه ريح خمرة، فقال رسول الله: أزنيت قال نعم فأمر به فرجم.

(٢) أما بـالنسبة لتصرفات السـكران الفعلية فهي محل خلاف بين الفقهاء قـال بعضهم إنه غير مسـؤول وأكثر الفقهاء فرقوا بين أقوال السـكران وأعماله واستدلوا بأمرين اثنين:

١ - أن إسقاط أعمال السـكران ذريعة إلى تعطيل القصـاص إذ كل من أراد قتل غيره سكر وقتل فلا يؤاخذ.

٢ - أن إلغاء أقوال السـكران لايترتب عليه مايترتب على الفعل لأن القول المجرد من غير العاقـل لامفسـدة فيه ولذلك قالوا الحجر على المجنون في الأقوال لا في الأفعال.

وقد ألزم الإمـام مالك السـكران بـالطلاق والقود في الجراح والقتل ولم يلزمـه النكاح والبيع. وقال أبو حنيفة: أفعال السـكران وعقـوده كلها ثابتة كـأفعال الصاحي إلا الـردة فإنه إذا ارتـد فإنه لاتبين منه امـرأته إلا استحسـاناً. وقال أبو يوسف يكون مرتداً في حال سكره وبه قال الشافعي. تفسير القرطبي جـ٣ ص ٢٠٤.

(٣) صحيح مسـلم جـ٣ ص ٢٧٣. (٤) البدائع للكاساني جـ٣ ص ٩٩. (٥) المغني لابن قدامة جـ٨ ص ٢٥٥.

(٦) منتقى الأخبار جـ٦ ص ٢٣٥.

طلاق السكران إذا سكر بمحرم أما إن سكر بمباح فلا يقع طلاقه.

وقد جاء في القانون المصري م١ والقانون السوري م٨٥: لايقع طلاق السكران.

ونلاحظ على هذه المادة أنها لم تضع تعريفاً للسكران ولم تميز بين السكر المحرم والسكر المباح للتداوي مثلاً، لأنه لايجوز أن نطلق القول بعدم وقوع طلاق السكران دون تقيد أو تعريف بل يجب أن تصل به درجة السكر إلى الحد الذي يفقده الوعي والتمييز أما إذا كان السكران يميز ويعقل ويفهم الكلام بصورة جيدة فطلاقه واقع باتفاق الفقهاء[1].

ولهذا فإن القانون المغربي كان أكثر وضوحاً حين نص في الفصل التاسع والأربعين:

لايقع طلاق السكران الطافح.

وكذلك ورد في مشروع القانون العربي الموحد للأحوال الشخصية في البلاد العربية: م٨٩:

أ - يشترط في المطلق العقل والاختيار.

ب - لايقع طلاق المجنون والمعتوه والسكران والمكره ومن كان فاقد التمييز من غضب أو نحوه.

والذي أراه في طلاق السكران بعد أن سردت أدلة جمهور الفقهاء الذين أوقعوا طلاقه إن كان سكره بمعصية،ولم يوقعوه إن كان سكره للضرورة أو الحاجة كالعلاج مثلاً، وبينت أدلة من قال بعدم وقوع طلاقه في الحالتين لأنه فاقد الإدراك.

أرى أن الأدلة التي ساقها الجمهور لاتكفي وإن كان في إيقاع طلاق السكران زجر وعقوبة ووسيلة لعدم إقدام الناس على السكر خوف أن يتلفظوا بالطلاق دون وعي منهم، إلا أن أدلة من قال بعدم الوقوع أقوى كما يبدو وبخاصة في قصة ماعز الذي أراد الرسول ﷺ أن يعرف هل كان إقراره بالزنا وهو سكران فلا يؤاخذه بإقراره أم كان غير سكران فيقيم عليه الحد. فلو كان ماعز سكران في ذاك الوقت لألغى الرسول عليه السلام إقراره ولما أقام عليه الحد لأنه غير مؤاخذ بما يقول، وبما أن الطلاق من التصرفات القولية فيقاس على الإقرار، ويعد كل من إقرار السكران وطلاقه وأقواله ملغاة لأنها لم تصدر عن إدراك ووعي وإرادة تامة [2]

(١) قال الإمام سفيان الثوري: حد السكر اختلال العقل، فإذا استقرىء فخلط في قراءته وتلك بها لايعرف جلد. وقال الإمام أحمد: إذا تغير عقله عن حال الصحة فهو سكران وحكي عن الإمام مالك نحوه.
وقال ابن المنذر: إذا خلط في قراءته فهو سكران استدلالاً بقوله تعالى: «حتى تعلموا ماتقولون». تفسير القرطبي جـ٣ ص ٢٠٤.

(٢) مدى حرية الزوجين في الطلاق جـ٢ ص ٣٢٥.

وكذلك فإن آية : ﴿لاتقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون﴾ التي استدل بها جمهور الفقهاء في إيقاع طلاق السكران تعد حجة عليهم وليست حجة لهم ، لأن كلام السكران غير معتبر لأنه لا يعلم ما يقول ولأنه غير مكلف لانعقاد الإجماع على أن من شرط التكليف العقل ومن لايعقل مايقول فليس بمكلف .

ونختم هذا البحث بما قرره ابن تيمية الذي رجح رواية عدم وقوع طلاق السكران في المذهب الحنبلي وقال : «ومن تأمل أصول الشريعة ومقاصدها تبين له أن هذا القول هو الصواب وأن إيقاع طلاق السكران قول ليس له حجة صحيحة يعتمد عليها» .

* * *

المصادر والمراجع

١ - الجامع لأحكام القرآن للقرطبي جـ٣ ص٢٠٤ .

٢ - تفسير البغوي جـ١ ص ٤٣١ .

٣ - صحيح البخاري جـ٨ ص٢٠٤ وفتح الباري جـ٩ ص٣٢٦

٤ - صحيح مسلم شرح النووي جـ٣ ص٢٧٣

٥ - مسند الإمام أحمد جـ١ ص ١٠١ .

٦ - الموطأ للإمام مالك جـ٢ ص ٥٨٨ .

٧ - بلوغ المرام لابن حجر ص ٢٢٨ .

٨ - سنن النسائي جـ٦ ص ١٢٥ .

٩ - سنن ابن ماجه جـ١ ص ٣٢٢ .

١٠ - نيل الأوطار للشوكاني جـ٦ ص٢٣٥ .

١١ - سبل السلام للصنعاني جـ٣ ص٣٧٧ .

١٢ - تلخيص الحبير لابن حجر جـ٣ ص٢١ .

١٣ - الجامع الصغير جـ٢ ص ٢٠٣ .

١٤ - منتقى الأخبار لابن تيمية جـ٦ ص ٢٣٥ .

١٥ - زاد المعاد لابن القيم الجوزية جـ٤ ص٤٢ .

١٦ - تبيين الحقائق للزيلعي جـ٢ ص١٩٦ .
١٧ - فتح القدير لابن الهمام جـ٣ ص ٤٨٧ .
١٨ - الجوهرة شرح متن القدوري جـ٢ ص٣٣ .
١٩ - البدائع للكاساني جـ٣ ص٩٥٥ .
٢٠ - أحكام القرآن للجصاص جـ٢ ص٤٧٢ .
٢١ - رد المحتار على الدر المختار لابن عابدين جـ٢ ص٤٣٨ .
٢٢ - الفتاوى الخيرية للرملي جـ١ ص٣٧ .
٢٣ - الفتاوى الهندية جـ١ ص ٣٥٣ .
٢٤ - المغني لابن قدامة جـ٨ ص١١٥ .
٢٥ - كشاف القناع للبهوتي جـ٥ ص٢٣٥ .
٢٦ - الفروع لابن مفلح جـ٣ ص١٧٤ .
٢٧ - إعلام الموقعين لابن قيم الجوزية جـ٣ ص٦٤ .
٢٨ - الإنصاف للمرداوي جـ٨ ص ٤٣٤ .
٢٩ - الاختيارات العلمية لابن تيمية ص ١٥٠ .
٣٠ - الخرشي على مختصر خليل جـ٣ ص١٧٢ .
٣١ - الشرح الصغير جـ٢ ص٥٤٣ .
٣٢ - تبيين المسالك للشنقيطي جـ٢ ص١٤١ .
٣٣ - بداية المجتهد لابن رشد جـ٢ ص ٩٦ .
٣٤ - المهذب للشيرازي جـ٢ ص ٨٢ .
٣٥ - مغني المحتاج للشربيني ج٣ ص٢٧٩ .
٣٦ - نهاية المحتاج للرملي جـ٦ ص٤٤٣ .
٣٧ - تحفة المحتاج لابن حجر جـ٨ ص٤١ .
٣٨ - مختصر المزني على هامش الأم للشافعي جـ٥ ص ١١٦ .
٣٩ - الروض النضير شرح المجموع في الفقه الزيدي جـ٤ ص١٨١ .
٤٠ - المنتزع المختار للشيخ عبدالله بن مفتاح في الفقه الزيدي جـ٢ ص٣٨٣ .
٤١ - السرائر في الفقه الجعفري لابن إدريس ص ٣٣٨ .
٤٢ - المحلى لابن حزم جـ٨ ص ٢٥٥ .
٤٣ - الأحوال الشخصية للإمام الشيخ محمد أبو زهرة .
٤٤ - فرق الزواج للعلامة الشيخ علي الخفيف ص ٥٢ .
٤٥ - الأحوال الشخصية للدكتور/ محمد يوسف موسى ص٢٦٢ .

٤٦ – مدى حرية الزوجين في الطلاق للدكتور عبدالرحمن الصابوني جـ٢ ص٣٢٥ .
٤٧ – الطلاق في الشريعة الإسلامية وماعليه العمل في دولة الإمارات العربية المتحدة .
للدكتور/ عبدالرحمن الصابوني ص٥٩ .
٤٨ – قانون الأحوال الشخصية السوري .
٤٩ – قانون الأحوال الشخصية المصري
٥٠ – مجلة أحكام الأحوال الشخصية المغربية
٥١ – مشروع قانون الأحوال الشخصية في دولة الإمارات العربية المتحدة .



تغيّر الاجتهاد

أ.د. وهبة الزحيلي

رئيس قسم الفقه الإسلامي ومذاهبه

جامعة دمشق

الدعوة إلى الاجتهاد:

على مدى قرابة قرن من الزمان، والدعوة القوية إلى الاجتهاد ومواكبة العصر، ويقظة الفكر، وتحرك العزائم تأخذ أشكالاً وأبعاداً مختلفة على يد حركات الإصلاح الحديثة، كالسنوسية والمهدية والسلفية الوهابية، وزعماء النهضة والإصلاح مثل الشيخ جمال الدين الأفغاني، والشيخ محمد عبده، والفيلسوف الثائر الشاعر محمد إقبال. وسار في فلك هذه الدعوة أساتذة الجامعات في محاضراتهم ومؤلفاتهم ومقالاتهم، وبالرغم من ذلك لم تظهر حركة قوية ونهضة واضحة في مجال الاجتهاد وتجديد الفقه الإسلامي باستثناء بعض الاجتهادات الفردية في بعض الموضوعات، والاجتهادات الجماعية، مثل الجهود الطيبة الواضحة في المجامع الفقهية، كمجمع الفقه الإسلامي بجدة، ومجمع البحوث الإسلامية في مصر، ومؤتمرات الزكاة في القضايا المعاصرة في الكويت.

وسبب البطء في نمو حركة الاجتهاد يرجع أولاً إلى عدم تطبيق الشريعة الإسلامية في مجال التقنين النافذ باستثناء ماحرك دواعي الاجتهاد في المصارف الإسلامية، وهناك سببان آخران: هما اكتمال أهلية الاجتهاد، والتخوف من تغيير الاجتهادات السائدة في المذاهب الفقهية السائدة.

ويقتصر بحثي على موضوع تغير الاجتهاد ومايستتبعه من الكلام عن نقض الاجتهاد وتبدل الأحكام بتبدل الأزمان. ولاينكر أن من أسباب تغير الأحكام الاجتهادية اختلاف الأوضاع والأحوال، ووسائل الحياة، ومستجدات العصر، وماقذفت به التطورات الحضارية المعقدة والمتنوعة والمتشابكة من أحداث وأنظمة، وعقود، وترتيبات تقتضي التصدي لها باجتهاد حديث، لا يصادم النصوص الشرعية، ولايخرج عن روح التشريع ومقاصد الشريعة العامة، وهذا مبدأ مقرر لدى علمائنا القدامى الذين ابتكروا مصادر اجتهادية تتجاوب مع معطيات الحياة، ولاتصطدم مع أصول الشريعة، مثل الاستصلاح

والاستحسان، وسد الذرائع، والعرف، ومثل القواعد الفقهية الكلية الرائعة، وأهمها ست قواعد قامت عليها المذاهب الإسلامية، وهي «الأمور بمقاصدها» و«اليقين لايزول بالشك» و«المشقة تجلب التيسير» و«الضرر يزال» و«الحاجة تنزل منزلة الضرورة» و«العادة محكّمة»[1] وهذه القواعد مقررة في جميع المذاهب وفي جميع أبواب الفقه.

وأردف علماء القواعد بعد هذه القواعد الست قاعدة مهمة جداً تدل على مانحن نهتم به، وهي قاعدة «الاجتهاد لاينقض بالاجتهاد» وذكر العلامة ابن عابدين في الباب الثاني من رسالة «نشر العَرْف في بناء بعض الأحكام على العُرْف» موضوع تغير الاجتهاد، فقال: الباب الثاني - فيما إذا خالف العرف ماهو ظاهر الرواية، أي الرواية المعتمدة في الفتوى عند الحنفية، ثم قال[2]: اعلم أن المسائل الفقهية إما أن تكون ثابتة بصريح النص، وهي الفصل الأول، وإما ان تكون ثابتة بضرب اجتهاد ورأي، وكثير منها مايبنيه المجتهد على ماكان في عرف زمانه، بحيث لو كان في زمان العرف الحادث، لقال بخلاف ماقاله أولاً.

ولهذا قالوا في شروط الاجتهاد: إنه لابد فيه من معرفة عادات الناس، فكثير من الأحكام تختلف باختلاف الزمان لتغير عرف أهله، أو لحدوث ضرورة، أو فساد أهل الزمان، بحيث لو بقي الحكم على ماكان عليه أولاً للزم من المشقة والضرر بالناس، ولخالف قواعد الشريعة المبنية على التخفيف والتيسير، ودفع الضرر والفساد، لبقاء العالم على أتم نظام، وأحسن إحكام.

ولهذا ترى فقهاء المذهب خالفوا مانص عليه المجتهد في مواضع كثيرة، بناها على ماكان في زمنه، لعلمهم بأنه لو كان في زمنهم لقال بما قالوا به أخذاً من قواعد مذهبه.

من ذلك: إفتاؤهم بجواز الاستئجار على تعليم القرآن ونحوه لانقطاع عطايا المعلمين.

ومن ذلك: قول الصاحبين أبي يوسف ومحمد بعدم الاكتفاء بظاهر العدالة في الشهادة مع مخالفته لما نص عليه أبو حنيفة بناء على ماكان في زمنه من غلبة العدالة.

ومن ذلك: تحقق الإكراه من غير السلطان مع مخالفته لقول الإمام بناء على ماكان في زمنه من أن غير السلطان لايمكنه الإكراه.

ومنها: تضمين الأجير المشترك مثل التجار والصباغ والكوّاء.

ومنها: تضمين الساعي بالفساد والفتنة مع مخالفته لقاعدة المذهب من أن الضمان على المباشر دون المتسبب. وتضمين الغاصب عقار اليتيم والوقف، ومنع الإجارة الطويلة في عقارات الوقف وتحديدها بسنة في الدور والحوانيت المبنية، وثلاث سنوات في الأراضي

---

(1) الأشباه والنظائر للسيوطي ص ٧ - ٨٠.   (2) رسائل ابن عابدين: ٢/ ١٢٥ ومابعدها.

الزراعية، لمنع محاولات الغاصبين وادعاء المستأجرين في نهاية المدة ملكية العقارات.

ومنها: الأخذ بقول الصاحبين في مشروعية المزارعة والمساقاة (المعاملة) ووقف المنقول بسبب الضرورة والبلوى.

مشروعية تغير الاجتهاد:

أجاز الأصوليون للمجتهد تغيير اجتهاده، فيرجع عن قول قاله سابقاً، لأن مناط الاجتهاد هو الدليل، فمتى ظفر المجتهد به وجب عليه الأخذ بموجبه، لظهور ماهو أولى بالأخذ به، مما كان قد أخذ به، ولأنه أقرب إلى الحق والصواب (١)

ويدل لذلك في ساحة الواقع القضائي: ماجاء في رسالة سيدنا عمر لأبي موسى الأشعري قاضيه على الكوفة رضي الله عنهما: «ولا يمنعنك قضاء قضيته اليوم، فراجعت فيه نفسك، وهُديت فيه لرشدك أن ترجع إلى الحق، فإن الحق قديم، ومراجعة الحق خير من التمادي في الباطل (٢).

وتغير الاجتهاد أمر ممكن جائز سواء في المسائل الجزئية أم في مذهب كامل تام برمته، لأن إعادة النظر والتحقيق والتمحيص والتنقيح أمور احتمالية قائمة في جميع الأحوال، وتقتضيها طبيعة الترجيح بين الوقائع والمستجدات، مثل تغير الاجتهاد في تعيين القبلة للمصلي في الصحراء أو في مكان تكون القبلة فيه مجهولة الجهة. وكان أبرز مثل في تغيير الاجتهاد وجود مذهبين للشافعي: قديم وجديد.

مذهبا الشافعي:

مرّ فقه الإمام الشافعي محمد بن إدريس رحمه الله الذي ولد بغزة سنة (١٥٠ هـ) بأدوار ثلاثة في تكوين آرائه وإعلانها (٣):

أولها - كان بمكة حيث أقام فيها لمدة تقارب تسع سنوات قبل سن الأربعين ومابعدها بقليل بعد مغادرته بغداد في رحلته الأولى إليها، كان فقهه حينئذ على أساس الكليات دون الفروع، بعد أن اطلع على الآراء المختلفة لعلماء جيله في الحجاز على يد أستاذه الإمام مالك، وفي العراق عن طريق أستاذه محمد بن الحسن صاحب أبي حنيفة الإمام، وجرت بينهما مناقشات ومناظرات بهرت العلماء، واستهوت الإمام أحمد بن حنبل الذي قال في

---

(١) إرشاد الفحول للشوكاني: ص ٢٣٢.

(٢) روى هذه الرسالة: الدار قطني والبيهقي في سننهما عن أبي المليح الهذلي، وروى بعضها ابن أبي شيبة في مصنفه عن عبدالله بن عمر، واعتمدها ابن القيم في إعلام الموقعين ١/ ٨٥، وانظر نصب الراية لأحاديث الهداية ٤/ ٦٣، ٨١.

(٣) الشافعي لأستاذنا العلامة المرحوم الشيخ محمد أبي زهرة: ص ١٤٣ - ١٦٠، ١٧٥ - ١٧٧

القرآن، ومدونة التي تعتبر أول أصول الفقه، وهي الرسالة التي كتبها الشافعي لعبد الرحمن بن مهدي في هذه

الدور الثاني – حينما قدم الإمام الشافعي إلى بغداد في قدمته الثانية سنة ١٩٥هـ، وكانت إقامته فيها نحو ثلاث سنوات، وفي هذا الدور الثاني من أدوار اجتهاده أخذ يستعرض آراء الفقهاء الذين عاصروه وتبعوه، بل آراء الصحابة والتابعين، ويعرضها على أصوله الكلية، ويرجح بينها على مقتضى هذه الأصول. مثل خلاف علي وابن مسعود، وابن عباس، وزيد بن ثابت من الصحابة، وخلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى، وهو اختلاف العراقيين، وسير الواقدي والأوزاعي. والتقى الشافعي في هذا الدور الذي هو دور النشر لآرائه بتلاميذ آخرين، وأتباع جدد، تمثل ذلك في مذهبه القديم على يد من رواه عنه كالزعفراني والكرابيسي، وسميت كتبه التي كتبها بالعراق في الفقه والفروع (الحجة).

الدور الثالث – بعد أن انتقل الشافعي إلى مصر سنة ١٩٩هـ حيث بقي فيها نحواً من أربع سنوات توفي بعدها سنة ٢٠٤هـ عن أربع وخمسين سنة، وفي هذا الدور اكتمل نمو الإمام الشافعي، ونضجت آراؤه، حينما رأى عرفاً وحضارة جديدين، وآثاراً للتابعين، فكتب رسالته من جديد، وعدّل آراءه السابقة في الفروع، وهو دور التمحيص، حيث نقّح وحرر، وغيّر وبدّل، وزاد وأضاف وحذف، وكتب عنه تلاميذه، ووضع كتبه الجديدة، وهي كتاب الأم، والأمالي الكبرى، والإملاء الصغير، وكتاب السنن، نقل بعضها تلاميذه في مختصر البويطي ومختصر المزني، وكان راويته في مصر في الفسطاط في مسجد عمرو بن العاص الربيع بن سليمان المرادي، والزعفراني راويته وناقل كتبه في بغداد. وفي هذا الدور أعلن الإمام الشافعي رجوعه عن مذهبه القديم الذي قرره في بغداد، ولم يحلّ لأحد أن يفتي به، وذلك بعد تحقيق وتمحيص، ونظر وتأمل، واطلاع على بيئات ومستويات وأعراف متباينة للناس، وأحداث وظروف جديدة، صقلتها مناظراته مع المخالفين له، ودلت على كمال عقله، وكمال قصده وإخلاصه في طلب الحق وتحري الصواب، ونظرته الفاحصة في آرائه دائماً ليعرف عيبها أو نقصها.

وهذا دليل واضح على جواز أن يرجع المجتهد عن رأيه إذا تبين له الحق في غيره، وكان الصحابة رضوان الله عليهم يرجعون في أقوالهم، قال علي كرم الله وجهه: كان رأيي ورأي عمر في أمهات الأولاد ألا يبعن، وأنا الآن أرى بيعهن. وكان ابن عباس يقول: لاربا إلا في النسيئة (ربا الأجل) ثم رجع عنه، وأثبت ربا الفضل، وكان يرى جواز المتعة، ثم ثبت رجوعه عن القول بإباحتها، وكان عمر لايورث الإخوة والأخوات مع الجد، ثم رجع إلى قول علي وزيد في التشريك بينهم.

ومن أسباب تراجع الشافعي عن آرائه الأولى: طلبه الحديث ذاتياً، واطلاعه على أحاديث لم يكن قد اطلع عليها، وكان يصرح برجوعه إلى الحديث إذا خالف رأياً سابقاً له، ويطالب المحدثين من أصحابه بأن يأخذوا بالحديث إن وجدوا رأيه يخالف الحديث، وتلك قاعدة عامة للفقهاء: «إذا صح الحديث فهو مذهبي، واضربوا بقولي عُرْض الحائط».

ولنا في صنيع الإمام الشافعي خير أسوة، فيمكن للمجتهدين الجدد أن يغيروا في اجتهادات الأئمة السابقين الذين كانوا في غاية الإخلاص لطلب الحق، واكتمال أهلية الاجتهاد، ونضج الرأي والفكر والعقل. والاجتهاد الجديد يتناول النصوص الشرعية ذاتها أيضاً، فإن أرشدت إلى مقصد أو غاية دلت عليها الاكتشافات الحديثة، وتقدم الحضارة، وجب الأخذ بها.

ومن نافلة القول أن نذكر أن من أهم مجالات الاجتهاد والتجديد: التصدي للقضايا والمسائل والحوادث الطارئة المستجدة، وإبداء وجهة النظر فيها حلاً أو حرمة، مثل قضايا التأمين، وعقود النقل الجديدة في البر والبحر والجو، وعقود الاستثمار والمرافق الحيوية، وتبدل وسائل الحياة بسبب معطيات الذرة والكهرباء ووسائل الاتصال الحديثة، وتغير الأخلاق، وتبدل الأنظمة الإدارية، والأحوال الاجتماعية، مثل عقود العمال والتأمينات الاجتماعية، وأضرار التعطل والعاهات وتشوهات الآلة والمعامل ومصادر الطاقة، والعمل في الفضاء والمناجم ومعامل الطاقة الذرية، وما قد تحدثه من أضرار جسيمة على الإنسان والنبات والحيوان والبيئة والصحة العامة.

هل الاجتهادات الفقهية ملزمة؟

من المعلوم أن مجال الاجتهاد أمران: ما لا نص فيه أصلاً، أو ما فيه نص غير قطعي، ولا يجري الاجتهاد في القطعيات، وفيما يجب فيه الاعتقاد الجازم من أصول الدين، إذ «لامساغ للاجتهاد في مورد النص»[1] وهذه قاعدة مرعية أيضاً في القوانين الوضعية، فمتى كان القانون صريحاً فلا اجتهاد فيه، ولو كان مغايراً لروح العدل.

وما لايجوز الاجتهاد فيه: هو الأحكام المعلومة من الدين بالضرورة والبداهة، أو التي ثبتت بدليل قطعي الثبوت، قطعي الدلالة، مثل وجوب الصلوات الخمس، والصيام، والزكاة، والحج، والشهادتين، وتحريم جرائم الزنى، والسرقة، وشرب الخمر، وبقية المسكرات، والقتل، وتنفيذ وتطبيق العقوبات المقدرة لها، وكل العقوبات والكفارات

---

(١) الموافقات للشاطبي: ٤/ ١٥٥ ومابعدها، التلويح على التوضيح، ٢/ ١١٨، إعلام الموقعين ٢/ ٢٦٠، إرشاد الفحول للشوكاني: ص ٢٢٢.

المقدرة، فكل ذلك لامجال للاجتهاد فيه مما فيه نص قرار قطعي، ومنها ما دلت عليه الأحاديث المتواترة، كأحاديث الزكاة المتواترة.

ويجوز الاجتهاد في الأحكام التي ورد فيها نص ظني الثبوت والدلالة، أو ظني أحدهما، والأحكام التي لم يرد فيها نص ولا إجماع.

فما دل عليه النص القطعي أو الإجماع فهو ملزم لايجوز لأحد العدول أو الحيدة عنه.

وما اجتهد فيه المجتهد في مجال الظنيات، لايلزم مجتهداً آخر سواه. أما المقلدون فيلزمهم العمل بما أفتاهم به المجتهد، لأن الاجتهاد ظني والعمل بالظن أمر واجب كالعمل بأغلب ماورد في السنة غير المتواترة أو المشهورة من أخبار الآحاد التي لاتفيد غير غلبة الظن، فإن هذه الأحاديث يجب الأخذ بما دلت عليه، بدليل الآيات القرآنية الكثيرة الآمرة بالأخذ بما جاء به رسول الله ﷺ في سنته القولية والعملية والتقريرية.

وتكون الاجتهادات الفقهية في حملتها ملزمة لمن ليس أهلاً للاجتهاد، وليس التزام المذهب الفقهي بعينه ملزماً، فيجوز ترك مذهب برمته، والأخذ بمذهب آخر، ويجوز العمل بمذهب، وتقليد مذهب آخر في بعض المسائل والجزئيات، لأن هذه الشريعة قائمة على اليسر والتسامح، ومراعاة الحاجة، والأخذ بمقتضى الضرورة، والعمل بالرخصة الشرعية، لكن يجب على العامي ومن ليس أهلاً للاجتهاد العمل بفتوى العلماء أولي الأمر، وسؤال أهل الذكر للعمل بما يقولون.

وللمجتهد الذي توافرت لديه أهلية الاجتهاد تغيير اجتهاد سابق، لأنه لايجوز له تقليد مجتهد آخر، ولايلزمه اجتهاد غيره، وفي هذا سعة ومرونة، لأن الحق واحد لايتعدد، ولاندري ماهو الصواب من بين الاجتهادات والآراء الفقهية، بسبب انقطاع الوحي، وختم النبوات، واكتمال النعمة والدين، وحينئذ يجوز للمقلد ترك العمل باجتهاد، والأخذ باجتهاد آخر عند الضرورة أو الحاجة، من غير عبث، ولا تتبع للرخص عمداً، أو أخذاً بالأيسر بحسب الهوى والمصلحة الذاتية وتحقيق الأطماع والشهوات.

نقض الاجتهاد:

عرفنا أنه يجوز تغيير الاجتهاد وتبدل رأي المجتهد، ويلزم المجتهد العمل بما أداه إليه اجتهاده الجديد في المستقبل، أما فيما يتعلق بنقض آثار الاجتهاد السابق في الوقائع السابقة أو الماضية، فهذا يحتاج لتفصيل وبيان في مجال الحياة العملية والإفتاء، وفض المنازعات والخصومات بين الناس أمام القضاة في المحاكم.

فإن أفتى مجتهد في حادثة ما، أو حكم حاكم في نزاع بين متخاصمين، ثم تغير اجتهاد

كل منهما، فرأى المجتهد أو الحاكم حكماً بخلاف مارآه أولاً، فما الذي يجب العمل به من الاجتهادين: السابق أم اللاحق، وهل ينقض الاجتهاد السابق؟.

القاعدة الشهيرة عند الفقهاء والأصوليين هي: «الاجتهاد لاينقض بمثله»(١) ويعبر أئمة الحنفية أحياناً عن هذه القاعدة بقولهم: «إن رأي المجتهد حُجَّة من حجج الشرع، وتبدُّل رأي المجتهد بمنزلة انتساخ النص، يعمل به في المستقبل لافيما مضى»(٢). وهذه القاعدة مرعية في القوانين الوضعية، فإن تبدل اجتهاد المحكمة العليا في حادثة أو مبدأ قانوني لايسري على مامضى، وإنما يعمل بالاجتهاد الجديد فيما يستجد.

فرق العلماء وميزوا بين المجتهد في حق نفسه والحاكم أو القاضي(٣).

أ - فالمجتهد لنفسه إذا رأى حكماً معيناً، ثم تغير ظنه أو اجتهاده، لزمه أن ينقض اجتهاده وماترتب عليه، كما إذا رأى أحد المجتهدين أن الخلع (فسخ الزواج بعوض من المرأة) فسخ لاطلاق، فتزوج امرأة كان قد خالعها ثلاثاً، ثم رأى بعد ئذ أن الخلع طلاق، لزمه أن يفارق المرأة ولايجوز له إمساكها، عملاً بمقتضى الاجتهاد الثاني، لأنه تبين أن الاجتهاد الأول خطأ، والثاني صواب، والعمل بالظن واجب.

ومثاله أيضاً: أن المجتهد لو رأى أن الولي ليس شرطاً في صحة عقد الزواج بالنسبة للمرأة الرشيدة، فتزوج امرأة من غير ولي، ثم رأى بعدئذ أن الولي شرط في صحة الزواج، لزمه مفارقة تلك المرأة، ولايحل له البقاء على الزواج بها. هذا مالم يكن قد حكم الحاكم بصحة عقد الزواج في الحالين، لأن حكم الحاكم لاينقض، كما سنبين، ولأن حكمه في مسائل الاجتهاد يرفع الخلاف، ويرجع المخالف عن مذهبه إلى مذهب الحاكم.

ويعمل المجتهد بالاتفاق في المستقبل لافيما مضى باجتهاده الجديد، وهو أمر واجب عليه، لأن العمل بموجب المعتقد واجب في حق المجتهد. وهذا مطبّق على تحول الرأي عن قول بعض الصحابة إلى قول البعض الآخر.

فلو كان الإمام يرى في تكبيرات العيد الأخذ بقول ابن مسعود، وهو أن التكبيرات ثلاث في الركعة الأولى، وثلاث في الركعة الثانية، وهو مذهب الحنفية، ثم تحول رأيه إلى رأي ابن عباس، وهو أن التكبيرات خمس في الركعة الأولى، وأربع في الركعة الثانية، فإنه

---

(١) الأشباه والنظائر لسيوطي لابن نجيم المصري الحنفي: ص ١١٥ وعبارته: «الاجتهاد لا ينقض بالاجتهاد» الأشباه والنظائر للسيوطي الشافعي: ص ٩١، وعبارته كالعبارة السابقة، المجلة م١٦، شرح القواعد الفقهية للشيخ أحمد الزرقاء: ص ١٠٣، ونصها «الاجتهاد لاينقض بمثله».

(٢) القواعد والضوابط المستخلصة من التحرير للعلامة جمال الدين الحصيري (٦٣٦ هـ): ص ٢٠٨.

(٣) المستصفى ٢/ ١٢٠، الإحكام للآمدي ٣/ ١٥٨، مسلم الثبوت ٢/ ٣٤٥، فواتح الرحموت ٢/ ٣٩٥، التقرير والتحبير ٢/ ٣٣٥، شرح المحلي على جمع الجوامع ٢/ ٢٢٠، المدخل إلى مذهب أحمد ص ١٩٠.

يأخذ برأي ابن عباس مادام محل التكبير قائماً، وإذا قرأ الفاتحة لاغير يعيدها، وإن قرأ السورة معها لايعيد، وإن تحول رأيه بعدما أتم الركعة الأولى، يفعل في الثانية برأيه الحادث، لأن مامضى كان على وجه الصحة، فلاينقض كالقضاء.

ولو كان الإمام يرى تكبير ابن عباس، فلما كبَّر ثلاثاً أو أربعاً، تحول رأيه إلى رأي ابن مسعود، يترك مابقي، لأن الزيادة خطأ عنده، وليس في تركها نقض المؤدَّى، ويفعل في الثانية برأي ابن مسعود[1].

ب – وأما إذا كان المجتهد حاكماً: فقضى في واقعة بما اجتهد، ثم تغير اجتهاده في واقعة مماثلة، فإن كان حكمه مخالفاً لدليل قاطع، من نص أو إجماع أو قياس جلي: وهو ماكانت العلة فيه منصوصة، أو كان قد قطع بنفي تأثير الفارق بين الأصل والفرع، فينقض بالاتفاق بين العلماء، سواء من قبل الحاكم أو من أي مجتهد آخر، لمخالفته الدليل الواجب الاتباع شرعاً.

أما إذا كان حكمه في محال الاجتهاديات أو الأدلة الظنية، فإنه لاينقض الحكم السابق لأن نقضه يؤدي إلى اضطراب الأحكام الشرعية وعدم استقرارها وإضعاف الثقة بحكم الحاكم، وهو مخالف للمصلحة التي نصب الحاكم لها، وهو الفصل في المنازعات، فلو أجيز نقض حكم الحاكم، لما استقرت للأحكام قاعدة، ولبقيت الخصومات على حالها بعد الحكم، مما يستتبع دوام التشاجر والتنازع وانتشار الفساد، واستمرار العناد، وهو منافٍ للحكمة التي لأجلها نصب الحكام، كما قال القرافي[2].

ومن أمثلة عدم نقض حكم الحاكم: ماروي عن سيدنا عمر رضي الله عنه أنه قضى في المسألة الحجرية[3] بحرمان الإخوة الأشقاء من الميراث، لأن الفروض استوعبت جميع التركة، كما إذا مات شخص وترك زوجاً وأماً، وإخوة لأم وإخوة أشقاء، ثم قضى بالمقاسمة في الثلث بين الإخوة لأم والإخوة الأشقاء، فلما سئل عن سبب التفرقة بين الحكمين، قال: «تلك على ماقضينا وهذا على مانقضي» فهو رضي الله عنه لم ينقض اجتهاده السابق، وإنما أقره في وقته، وأبقاه ساري المفعول في الحادثة المتقدمة، وعمل باجتهاده الجديد في الواقعة الحالية ومايستقبل من أمثالها.

وحكم هذه الحادثة متفق مع توجيه عمر رضي الله عنه في رسالته إلى أبي موسى

---

(١) العلامة الحصيري المرجع والمكان السابق.

(٢) الفروق: ٢ / ١٠٤.

(٣) نسبة إلى قول أحد الإخوة الأشقاء لعمر: هب أبانا حجراً في اليم، أليست أمنا واحدة؟ وسميت أيضاً «الحمارية» لقول بعض الإخوة: «هب أبانا حماراً» وسميت كذلك: «المشتركة» لاشتراك الإخوة في الميراث، وبـ«المنبرية» لأن عمر سئل عنها وهو على المنبر.

الأشعري كما تقدم: «لايمنعك قضاء قضيته اليوم، فراجعت فيه نفسك. . .» إلى آخر ماسبق إيراده. فينبغي فهم الحادثتين على هذا النحو، وهو عدم جواز النقض في الأحكام الاجتهادية، لأن عبارة الكتاب لأبي موسى ليست نصاً في نقض الحكم في الحادثة السابقة، بل فيما يستقبل من أمثالها (١).

وحكم أبوبكر رضي الله عنه في مسائل، وخالفه عمر رضي الله عنه فيها، ولم ينقض حكمه، لأنه ليس الاجتهاد الثاني بأقوى من الأول، ولأنه يؤدي إلى أن لايستقر حكم، وفيه مشقة شديدة، فإنه إذا نقض هذا الحكم، نقض ذلك النقض، وهلم جراً، وهذا يؤدي إلى التسلسل والدور. ولو تغير اجتهاد الشخص في القبلة، عمل بالاجتهاد الثاني، ولايقضي ماصلاّه بالاجتهاد السابق.

ضوابط قاعدة «الاجتهاد لاينقض بمثله»:

هناك ضوابط أربعة لقاعدة «الاجتهاد لاينقض بمثله» وهي مايلي (٢):

١ - الاجتهاد لاينقض بمثله إجماعاً في المسائل التي يسوغ فيها الاجتهاد، لأنه لو نقض الأول بالثاني، لجاز أن ينقض الثاني بثالث، لأنه مامن اجتهاد إلا ويجوز أن يتغير، وذلك يؤدي إلى عدم الاستقرار.

٢ - يعمل بالقاعدة في المستقبل، لا في الماضي: فلو كان القاضي قد قضى في حادثة باجتهاده، ثم تبدل اجتهاده، ورفع إليه نظيرها، فقضى فيها باجتهاده الثاني، لاينقض الأول، لقول عمر المتقدم: «تلك على ماقضينا، وهذه على مانقضي».

ولافرق في العمل بهذه القاعدة بين قاض واحد تغير اجتهاده وبين قاضيين، بأن قضى شافعي مثلاً في حادثة اجتهادية بمذهبه، ثم رفعت لآخر حنفي مثلاً يرى فيها غير ذلك، لايجوز له نقض قضاء الأول، بل يجب عليه تنفيذه، ويحكم في غيرها بما يراه، كما فعل عمر بأقضية أبي بكر.

٣ - ينفِّذ القاضي قضاء القاضي السابق فيما هو محل النزاع الذي ورد عليه القضاء، أما فيما هو من توابعه، فلا يتقيد بمذهب الأول. فلو قضى شافعي بنفاذ بيع عقار من غير إعطاء حق الشفعة للجار، فللقاضي الحنفي أن يقضي فيه بالشفعة للجار، وإن كان غير الحنفية ومنهم القاضي الأول لايرون الشفعة للجار، وإنما هي مقصورة عندهم على الشريك. وكذلك لو حكم قاضٍ بصحة الوقف لايكون حكماً بالشروط، فلو وقع التنازع

---

(١) أصول الفقه للخضري: ص ٣٦٨ علم أصول الفقة لخلاف ص ٢٦٣.
(٢) ابن نجيم، السيوطي أحمد الزرقاء، المرجع السابق.

النزاع لدى القاضي الأول. [illegible] لأن ذلك [illegible]

٤ - لايعمل بالقاعدة في حال الخطأ البّين أو في حال الجور، فينقض قضاء القاضي إذا خالف نصاً أو إجماعاً أو قياساً جلياً، أو خالف القواعد الكلية، وهو الحكم بالشاذ، أي المخالف للقواعد، أو كان حكماً لادليل عليه، وهذه أحوال الخطأ البّين. وإذا قضى القاضي بالجور، ثم ظهر الحق، فينقض الحكم السابق، إن أمكن التدارك، كما إذا قضى القاضي بمال أو طلاق، ثم ظهر أن الشهود محدودون في قذف مثلاً، بطل القضاء، وعادت المرأة إلى زوجها، ورد المال إلى من أخذ منه، أما إذا لم يمكن التدارك، كالقصاص إذا نفذ، لايقتل المقضي له، بل تجب الدية من ماله، إن ظهر خطأ القاضي بالبينة أو بإقرار المقضي له.

أما إن ظهر الخطأ بإقرار القاضي نفسه، فلا يبطل القضاء في حق المقضي له. وكل ذلك في حقوق العباد، أما في حقوق الله تعالى، كحد الزنى والسرقة وشرب الخمر، إذا نفذ الحد، ثم ظهر خطأ القاضي، فالضمان في بيت المال. وإن أقر القاضي بأن قضاءه بالجور، فالضمان في ماله في الأحوال كلها، ويعزّر، ويعزل عن القضاء، كما جاء في كتاب القضاء في رد المحتار، فصل الحبس.

استثناءات القاعدة:

ذكر السيوطي في الأشباه والنظائر أربعة استثناءات من قاعدة «الاجتهاد لاينقض بمثله» وهي مايلي [1]:

الأول - للإمام أن يحمي الحمى: أي تخصيص بعض الأراضي الموات لرعي دواب ودواب جنده والخيول المخصصة للجهاد في سبيل الله، لكن لو أراد إمام آخر من بعده نقض الحمى وإبطاله، فله ذلك في الأصح، لأن الحمى للمصلحة العامة، وقد تتغير المصلحة.

الثاني - لو قسم القاسم قسمة إجبار بين الشركاء في مال أو تركة، ثم قامت بيّنة تدل على خطأ القاسم أو حيفه، أي ظلمه، نقضت القسمة، مع أن القاسم قسم باجتهاده، ونقض القسمة باجتهاد آخر مماثل.

الثالث - إذا قوّم المقومون قيمة شيء، ثم تبين وجود صفة زيادة أو نقص، بطل تقويم الأول، وهذا يشبه نقض الاجتهاد بالنص لا بالاجتهاد.

الرابع - لو أقام الخارج غير الحائز بيّنة على صحة مدعاه في ملكية الدار الموجودة بيد

(١) الأشباه والنظائر: ص ٩٤.

حائزها، وحكم له بملكية الدار، وصارت الدار في يده، ثم أقام الداخل الحائز بينة على أحقيته بالملكية، حكم له بها، ونقض الحكم الأول، لأنه إنما قضي للخارج أولاً لعدم توافر البينة لصاحب اليد الحائز، فلما ظهرت بينة للداخل الحائز، فترجح بينته عند تعارضها مع بينة الخارج، بسبب الحيازة.

حكم المقلَّد بخلاف المذهب :

قيد الحنفية وأكثر الشافعية [1] نطاق قاعدة: «الاجتهاد لاينقض بمثله» بما إذا كان القاضي مجتهداً، أما المقلَّد الذي تقلد القضاء مقيداً بمذهب معين، فإنه يتقيد به، ولا يقضي بخلاف مذهبه، فلو حكم بخلافه ينقض، وإن وافق أصلاً مجتهداً فيه. قال ابن الصلاح: لايجوز لأحد أن يحكم في هذا الزمان بغير مذهبه، فإن فعل نقض حكمه، لفقد أهلية الاجتهاد في هذا الزمان، أي زمانه، في تقديره.

وبناء عليه، لو أخطأ هذا القاضي المقلَّد غير المجتهد في تطبيق الحادثة على الحكم الشرعي، ثم ظهر أن النقل الشرعي بخلافه، فإن حكمه ينقض.

ومن دقائق تطبيقات هذه القاعدة ماذكره ابن نجيم [2] من قوله: لو حكم القاضي برد شهادة الفاسق، ثم تاب، فأعادها، لم تقبل، لأن قبول شهادته بعد التوبة يتضمن نقض الاجتهاد بالاجتهاد، أي لاتقبل شهادته في الحادثة السابقة التي ردت فيها شهادته، لا في مستقبل الوقائع.

تغير الأحكام بتغير الأزمان :

أوضحت سابقاً أن تغير الأحكام قد يكون بسبب تغير الاجتهاد، وقد يكون بسبب تغير العرف أو الأعراف، أو تغير مصالح الناس [3]، أو لمراعاة الضرورة، أو لفساد الأخلاق الاجتماعية، وضعف الوازع الديني، أو لتطور الزمن وتبدل تنظيماته المستحدثة.

وهذا يجعل مبدأ تغير الأحكام أقرب إلى دليل أو مصدر المصالح المرسلة، وليس إلى دليل أو مصدر العرف، وهذا لايعد نسخاً لحكم ثابت، وإنما هو استصحاب قاعدة اجتهد فيها العلماء وأجمعوا عليها، فنحن نتبعهم فيها من غير استئناف اجتهاد [4].

---

(١) شرح العلامة الشيخ أحمد الزرقاء السابق: ص ١٠٤، الأشباه والنظائر للسيوطي ص ٩٤.

(٢) الأشباه والنظائر ص ١١٥.

(٣) قال الشاطبي رحمه الله في الموافقات ٢/ ٣٠٦ مشيراً إلى احتمال تغير وجه المصلحة في الشؤون الدينية بتغير الظروف المحيطة بالمجتمع «إنا وجدنا الشارع قاصداً لمصالح العباد، والأحكام العادية تدور معه حيثما دار، فترى الشيء الواحد يمنع في حال لاتكون فيه مصلحة، فإذا كان فيه مصلحة جاز».

(٤) الأحكام للقرافي ص ٦٧ - ٦٨.

واتفق العلماء على أن الأحكام التي تتبدل بتبدل الزمان وأخلاق الناس هي الأحكام الاجتهادية القياسية أو المصلحية، أي المقررة بناء على قواعد القياس أو على دواعي المصلحة[1]. وهي الأحكام الاجتهادية المتعلقة بالمعاملات أو الأحوال المدنية من كل ماله صلة بشؤون الدنيا وحاجات التجارة والاقتصاد. وتغير الأحكام فيها في حدود المبدأ الشرعي، وهو إحقاق الحق، وجلب المصالح، ودرء المفاسد.

أما الأحكام الأساسية في الشريعة المقررة بصريح النصوص الشرعية، أو التي تضع أصلاً تشريعياً عاماً ودائماً، فلا تقبل التبديل مطلقاً، مهما تبدل المكان، وتغير الزمان. مثل الأحكام التعبدية في العبادات الشرعية من صلاة وصيام وحج وزكاة ونحوها، والمقدرات الشرعية، مثل الحدود (العقوبات المقدرة على بعض الجرائم كالزنى والسرقة والقذف والحرابة وشرب المسكرات) والكفارات مثل كفارة القتل الخطأ، وكفارة الظهار، وكفارة اليمين.

ومثل حرمة المحارم من النساء، ووجوب التراضي في العقود، وضمان الضرر الذي يلحقه الإنسان بغيره، وسريان الإقرار على النفس لا على الغير، ومنع الفساد والفتنة والأذى وإشاعة السوء والمنكر، ومقاومة الإجرام، وسد الذرائع إلى الفساد، وحماية الحقوق في الدين والنفس والعقل والعرض والمال، وعدم مؤاخذة بريء بذنب غيره، ونحو ذلك من أصول الشريعة التي لاتختلف باختلاف الأحوال والأزمان، فهذه لاتتبدل ولاتتغير. وإنما هي من الثوابت التي يقصد بها حماية مقاصد شرعية كبرى، ولامانع من كون الوسائل والأساليب التي تحقق مقصد المشرع قابلة للتغير، لأن المهم هو تحقيق المصلحة ودرء المفسدة، وإحقاق الحق، ودحر الباطل والظلم، من هذه الوسائل أسلوب تعدد القضاة بدلاً من أسلوب القاضي الفرد، وتعدد درجات المحاكم بدلاً من المحكمة الواحدة، وحماية حقوق العمال وإصدار تشريعات اجتماعية لهم تنظم علاقاتهم مع أرباب العمل، وتوفر لهم مايسمى بالتأمينات الاجتماعية ضد العجز والمرض والشيخوخة وإصابات العمل.

يتبين من هذا أن أحكام الشريعة نوعان:

١ - الأحكام القطعية التي دل عليها صريح النص من القرآن أو السنة، أو الإجماع، كوجوب الواجبات، وتحريم المحرمات، والحدود المقدرة في الشرع على الجرائم ونحو ذلك، وهذه ثوابت لايطرأ عليها تغيير ولا اجتهاد مخالف لما وضع عليه[2].

---

(١) المدخل الفقهي العام للأستاذ مصطفى الزرقاء ف ٥٤٠.

(٢) إغاثة اللهفان لابن القيم / ٣٤٦ ومابعدها.

٢ - الأحكام الظنية المبنية على الاجتهاد في فهم النص، أو على مراعاة عرف صحيح لايصادم الشريعة، أو المعتمدة على المصلحة المرسلة أو الاستحسان، وهذه قابلة للتبديل والتغيير، لاختلاف مناهج المجتهدين، أو لتغير الأعراف أو المصالح الملائمة لمقاصد الشريعة، وذلك كاختلافات المجتهدين بسبب تغير أحوال العصر، وقد نص العلماء على أن هذا الاختلاف اختلاف عصر وأوان، لا اختلاف حجة وبرهان (١).

وذكر العلماء أيضاً أن مراعاة الأعراف والعوائد أمر واجب في الإفتاء، قال القرافي: إن إجراء الأحكام التي مُدْرَكها العوائد، مع تغير تلك العوائد خلاف الإجماع، وجهالة في الدِّين، بل كل ماهو في الشريعة يتبع العوائد، يتغير فيه عند تغيرّ العادة إلى ماتقتضيه العادة المتجددة. وأضاف القرافي قائلاً: إن الفقهاء أجمعوا على أن المعاملات إذا أطلق فيها الثمن يحمل على غالب النقود، فإذا كانت العادة نقداً معيَّناً، حملنا الإطلاق عليه، فإذا انتقلت العادة إلى غيره، عيَّنا ما انتقلت إليه العادة، وألغينا الأول لانتقال العادة عنه.

وكذلك الإطلاق في الوصايا والأيمان وجميع أبواب الفقه المحملة على العوائد، إذا تغيرَّت العادة تغيرَّت الأحكام في تلك الأبواب، وكذلك الدعاوى إذا كان القول قول من ادَّعى شيئاً، لأنه عادة، ثم تغيرت العادة، لم يبق القول قول مُدَّعيه، بل انعكس الحال (٢).

وعقد ابن القيم في كتابه «إعلام الموقعين» (٣) فصلاً مطولاً في «تغير الفتوى بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد» أثبت فيه أن الشريعة مبنية على مصالح العباد، وأن الجمود على أحكام العلماء، من غير مراعاة العرف والعادة السائدة في أيامهم أوقع الناس في الحرج والمشقة وتكليف ما لاسبيل إليه، وقال في مقدمة هذا الفصل: «هذا فصل عظيم النفع جداً، وقع بسبب الجهل به غلط عظيم على الشريعة أوجب من الحرج والمشقة وتكليف مالا سبيل إليه مايعلم أن الشريعة الباهرة التي في أعلى رُتَب المصالح لاتأتي به.

فإن الشريعة مبناها وأساسها على الحِكَم، ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها، فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة، وإن أدخلت فيها بالتأويل.

فالشريعة عدل الله بين عباده، ورحمته بين خلقه، وظله في أرضه، وحكمته الدالة عليه

---

(١) رسالة نشر العرف في رسائل ابن عابدين ١/ ١٢٦.
(٢) الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام ص ٢٣١ - ٢٣٢.
(٣) راجع ٣/ ١٤ - ٧٠.

وعلى صدق رسول الله ﷺ أتمّ دلالة وأصدقها، وهي نوره الذي به أبصر المبصرون، وهداه الذي به اهتدى المهتدون، وشفاؤه التام الذي به دواء كل عليل، وطريقه المستقيم الذي من استقام عليه، فقد استقام على سواء السبيل.

وذكر القرافي أن الأحكام المترتبة على العوائد تدور معها مهما دارات، وتبطل معها إذا بطلت، كالنقود في المعاملات والعيوب وأوصاف المبيعات، وذكر في الفرق الثامن والعشرين الفرق بين قاعدة العرف القولي يقضى به على الألفاظ ويخصصها، وبين قاعدة العرف الفعلي لايقضى به على الألفاظ ولايخصصها، وقال فيه: الجمود على المنقولات أبداً ضلال في الدين، وجهل بمقاصد علماء المسلمين والسلف الماضيين.

ونقل العلامة الونشريسي الإجماع على أن الفتاوى تختلف باختلاف العوائد(١).

أمثلة هذه القاعدة: «لاينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان» (م/ ٣٩):

يمكن حصر أسباب تغير الزمان بأمرين اثنين: فساد الزمان، وتطور الوسائل والتنظيمات(٢) فقد يكون سبب التغير فساد الأخلاق الاجتماعية وضعف الوازع الديني. وهذا يسمونه: فساد الزمان، وقد يكون سبب التغير حدوث ترتيبات إدارية وتنظيمات مستحدثة في القوانين الوضعية تحقق أهداف الشريعة، من أمثلة تغير الأحكام بسبب فساد الأخلاق:

- الإفتاء بجواز أخذ الأجرة أو الراتب على تعليم القرآن وسائر العلوم الدينية، والقيام بأداء الشعائر الإسلامية كالإمامة والخطابة يوم الجمعة والعيد، والأذان والإقامة ونحوها، نظراً لتغير العرف بسبب انقطاع المكافآت والعطايا عن أولئك المشتغلين بهذه الوظائف. ومثله مارآه أبو يوسف أن أداة بيع الأموال الربوية كالحنطة والذهب هو ماعليه العرف كيلاً أو وزناً، بالرغم من أن أصل الحكم المقرر في السنة اعتبار مكيال المدينة ووزن المدينة(٣).

- الحكم بتضمين الصناع لأموال الناس التي تهلك في أيديهم محافظة على الأموال من الضياع، وتحقيقاً لمصلحة المجتمع. ومثله القول بجواز تسعير السلع دفعاً للضرر العام، لقوله ﷺ: «لاضرر ولا ضرار»(٤).

- الحكم بطهارة سؤر سباع الطير، كالصقر والنسر والبازي والعقاب والغراب، مراعاة للضرورة، إذ لايمكن الاحتراز منها بالنسبة لسكان الصحارى والأعراب.

---

(١) المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى إفريقية والأندلس والمغرب ٨/ ٢٩٠

(٢) المدخل الفقهي للأستاذ الزرقاء: ف ٥٤١ - ٥٥٥.

(٣) فتح القدير ٦ / ١٥٧ ومابعدها.

(٤) قال الإمام النووي: حديث حسن رواه ابن ماجه والدار قطني وغيرهما مسنداً، ورواه مالك في الموطأ مرسلاً عن عمرو بن يحيى عن أبيه عن النبي ﷺ، وله طرق يقوي بعضها بعضها.

- إفتاء الصاحبين (أبي يوسف ومحمد) بضرورة تزكية الشهود، نظراً لتغير حال الناس وفشو الكذب، وضعف الوازع أو الضمير، مع أن أبا حنيفة كان يرى الاكتفاء بالعدالة الظاهرة فيما عدا الحدود والقصاص. ومثله إفتاء فقهاء الحنفية المتأخرين بعدم جواز قضاء القاضي بعلمه الشخصي الخاص بالحوادث أو الوقائع التي يشاهدها بنفسه.

ومثله إفتاء متأخري الحنفية بتضمين الغاصب أجر المثل عن منافع المغصوب إذا كان المغصوب مال وقف أو مال يتيم أو معداً للاستغلال، بسبب جرأة الناس على الغصب، وضعف وازع الدين والخوف من الله في نفوسهم.

ومثله إفتاء الحنفية والحنابلة بعدم نفاذ تبرعات المدين من هبة أو وقف ونحوهما إلا فيما يزيد على وفاء الدين من أمواله.

ومن أمثلة فساد الأخلاق إفتاء متأخري الحنفية بمنع الزوج من السفر بزوجته وإن أوفاها معجل المهر، لفساد الزمان وأخلاق الناس. وعدم تصديق المرأة بعد الدخول بها بأنها لم تقبض المشروط تعجيله من المهر، مع أنها منكرة للقبض، وقاعدة المذهب الحنفي أن القول للمنكر، لكنها في العادة لاتسلم نفسها قبل قبضه.

وأفتى متأخرو الحنفية بقبول شهادة الأمثل فالأمثل من الناس، حينما لاحظوا ندرة توافر أوصاف العدالة الكاملة شرعاً، لفساد الأخلاق أو الزمان وضعف الوازع أو الحس الديني.

وأفتى متأخرو الحنفية أيضاً بإثبات هلال رمضان والعيد وغير ذلك من أوائل الشهور القمرية برؤية شخصين، بسبب ضعف الهمم عن التماس رؤية الهلال، ولو كانت السماء صافية لاغيم فيها، مع أنه في أصل المذهب لابد من رؤية جمع عظيم، لاهتمام معظم الناس بالرؤية في الماضي.

وفي السنة النبوية أمثلة واضحة لتغير الحكم بتغير الزمان وفساد الأحوال، مثل أمر عثمان بن عفان بالتقاط ضالة الإبل، بسبب فساد الأخلاق والذمم، مع أن أصل الحكم المقرر في السنة النبوية ترك ضالة الإبل من غير التقاط، كما جاء في صحيح البخاري وغيره، فإن معها حذاءها وسقاءها، ترد الماء وترعى الكلأ حتى يلقاها صاحبها.

وأمضى عمر طلاق الثلاث ثلاثاً قائلاً: إن الناس قد استعجلوا في أمر كانت لهم فيه أناة، فلو أمضيناه عليهم؟ فأمضاه عليهم لما تتابع الناس في الطلاق، أي أسرعوا فيه، وقل الوازع الديني. وتابع عمر في هذا كثير من الناس في عهد الصحابة والتابعين وأئمة المذاهب الأربعة، مع أن الطلاق الثلاث كان في عهد النبي ﷺ وفي خلافة أبي بكر، وسنتين من خلافة عمر، لايقع إلا طلقة واحدة رجعية [1].

---

(١) انظر إعلام الموقعين ٣/٤١ ومابعدها.

أمثلة تغير الأحكام بسبب التطور:

قد تتغير الأحكام الاجتهادية بسبب تغير الأوضاع وتطور الوسائل والتنظيمات المستجدة المحققة لأهداف الحكم الشرعي.

- ففي بدء الدعوة الإسلامية ثبت نهي النبي ﷺ عن كتابة الحديث النبوي أو تدوينه كيلا يختلط الحديث بالقرآن الكريم، أخرج مسلم في صحيحه عن أبي سعيد الخدري أن رسول الله ﷺ قال: «لاتكتبوا عني، ومن كتب عني غير القرآن فليمحه» فتناقل الصحابة السنة شفاهاً وحفظاً، ثم لما أمن النبي ﷺ من اختلاط القرآن بالحديث، أذن في الكتابة، روى الدرامي في سننه عن عبدالله بن عمرو بن العاص أن النبي ﷺ أذن له بكتابة الحديث قائلاً: «اكتب فوالذي نفسي بيده، ماخرج منه إلا حق» أي ماخرج من فمه إلا حق وصدق، وروى الخطيب في تقييد العلم عن رابع بن خديج أنه قال: قلنا «يارسول الله، إنا نسمع منك أشياء، أفنكتبها؟ قال: «اكتبوا ولاحرج».

وبدأ تدوين السنة النبوية بطريق رسمي في أواخر القرن الأول ومطلع القرن الثاني الهجري بأمر من الخليفة العادل عمر بن عبدالعزيز رضي الله عنه، خوفاً من ضياع السنة بموت حفظتها، وتنقيتها من الدخيل.

- وأفتى العلماء المعاصرون بصحة بيع العقار إذا ذكر رقم المحضر في السجلات العقارية الرسمية المستحدثة في الدول المعاصرة، مع أنه على وفق قواعد الفقهاء القدامى، كان لابد من ذكر الحدود الأربعة لكل عقار ليتميز من غيره، نظراً لأن التنظيمات الحديثة سهّلت على الناس وأغنتهم عن ذكر حدود العقار.

- وأفتوا أيضاً بأن تسليم العقار المطلوب بعد البيع يحصل بمجرد تسجيل العقار في السجل العقاري. مع أنه عملاً بالمقرر فقهاً لابد من التسليم الفعلي لإتمام البيع، فيكون تسجيل العقار قرينة على حدود التسليم، وتنتقل تبعة الهلاك بالتسجيل.

- لابد في الأنظمة الحديثة من تسجيل عقود الزواج في المحاكم الشرعية أو في دفاتر الحالة المدنية بالبلديات، نظراً لضعف الذمم، وعدم توافر تقوى الأزواج أحياناً كثيرة بالنسبة للزوجات والأولاد، ولم يكن هذا الإجراء الرسمي مطلوباً في الماضي.

- استحدثت الدول المعاصرة كثيراً من الأنظمة الإدارية في داخل الوطن وعند السفر والانتقال بين الأقطار، فألزمت المواطنين بالبطاقة المدنية (الهوية) للتعرف على الشخصية، وألزمت ببطاقة قيادة السيارات للحفاظ على الحياة والنظام وتوافر الخبرة منعاً من الحوادث، وأوجبت الحصول على جواز سفر وتأشيرة خروج أو دخول للإذن أو السماح

بالمغادرة أو الدخول إلى قطر آخر والانتقال بين الأقطار، واستصدار الإذن بالإقامة في قطر أجنبي.

ووضعت أنظمة انتقال النقود في الداخل والخارج، ووجدت وسائل سريعة ببطاقات خفيفة للركوب في المواصلات الداخلية والخارجية، وأنشئت المصارف والمؤسسات الاجتماعية لحضانة الأطفال، وتربيتهم في دور مخصصة، وأوجدت الحدائق العامة للترفيه والنشاط بسبب كثافة السكان وازدحام المباني، وغير ذلك من الأنظمة التي اقتضتها الحضارة وتقدم الصناعة ووسائل المعيشة، واتساع المدن وتجمع السكان في عمارات وطوابق سكنية اقتضت الملكية الشائعة أو ملكية الطبقات، ونظمت المرافق العامة وعلاقات الجوار، وكل ذلك اقتضى وجود قوانين وأنظمة على المواطن احترامها والتزامها.

والخلاصة أن مرونة الشريعة الإسلامية وصلاحيتها لكل زمان ومكان، ومواكبتها لأوضاع المعاصرة أو الحداثة، ورعايتها للحاجات والمصالح، اقتضت وجود تغير في الأحكام والاجتهادات، إما بسبب تغير أحوال أهل الزمان، أو بسبب التقدم والتطور، وكل ذلك سائغ شرعاً مادام المجتمع والفرد محافظين على أحكام الشريعة الأساسية، ومراعين أهداف التشريع ومقاصد الشريعة والآداب العامة والأخلاق السامية.



المصادر والمراجع

- الإحكام في أصول الأحكام للآمدي، طبعة صبيح - القاهرة.
- الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام للقرافي، الطبعة الأولى بمصر.
- إرشاد الفحول للشوكاني، طبعة صبيح بالقاهرة.
- الأشباه والنظائر لابن نجيم المصري، طبع دار الفكر بدمشق.
- الأشباه والنظائر للسيوطي، المكتبة التجارية بمصر.
- أصول الفقه للشيخ محمد الخضري، مطبعة الاستقامة بمصر.
- أصول الفقه الإسلامي - مجلدان، أ. د. وهبة الزحيلي.
- إعلام الموقعين لابن القيم، المكتبة التجارية بمصر.
- إغاثة اللهفان لابن القيم، طبع القاهرة، الطبعة الأولى.
- التقرير والتحبير لابن أمير الحاج، المطبعة الأميرية - بولاق مصر.
- التلويح على التوضيح لسعد الدين التفتازاني، طبعة صبيح بمصر.
- تهذيب الفروق للشيخ محمد علي بن حسين على هامش الفروق للقرافي، دار إحياء الكتب العربية بمصر.
- رسائل ابن عابدين - رسالة نشر العرف، طبع محمد هاشم الكتبي بدمشق.
- الشافعي للأستاذ الشيخ محمد أبي زهرة، دار الفكر بالقاهرة.
- شرح القواعد الفقهية للشيخ أحمد الزرقاء، دار الغرب الإسلامي بالكويت.
- شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، المطبعة الأميرية - بولاق مصر.
- علم أصول الفقه وتاريخ التشريع الإسلامي، للشيخ عبدالوهاب خلاف، مطبعة النبصر بمصر
- فتح القدير، المكتبة التجارية بمصر.
- الفروق للقرافي، دار إحياء الكتب العربية، مصر.
- فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت بهامش المستصفى للغزالي، المطبعة الأميرية بمصر.
- القواعد والضوابط المستخلصة من التحرير، للعلامة جمال الدين الحصيري، مطبعة المدني بالسعودية.
- نصب الراية في تخريج أحاديث الهداية، للحافظ الزيلعي، طبع دار المأمون بشبرا مصر.
- مجلة الأحكام العدلية، الطبعة الثانية، بالمطبعة العثمانية - تركيا.
- المدخل إلى مذهب أحمد لابن بدران، المكتبة التجارية بالقاهرة.

- المستصفى للغزالي، المكتبة التجارية بالقاهرة.
- مسلم الثبوت لمحب الله بن عبدالشكور، المطبعة الحسينية بمصر.
- المعيار المعرب، وزارة الأوقاف المغربية.
- الموافقات للشاطبي، المكتبة التجارية بمصر.

الفقه الإسلامي الميسر

أحكام العبادات

تأليف

دكتور

فتحي عبد العزيز شحاته

مدرس الفقه المقارن - كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنين بجامعة الأزهر بالقاهرة

القسم الأول

منهج
معالجة القضايا المعاصرة
في ضوء الفقه الإسلامي

بقلم د. محمد رواس قلعه جي
أستاذ الفقه ومناهج البحث
في الدراسات العليا
جامعة الملك سعود

١ - مقدمة :

إن الله تعالى خلق الإنسان بفكر مبدع لايعرف الركود ولايفتر عن الحركة، وتتطور علاقة الإنسان بالإنسان والكون والحياة سمواً وتدنياً، فترقى تبعاً لارتقاء هذا الفكر وتتدنى تبعاً لتدنيه في التفكير.

وقد أرسل الله تعالى الأنبياء وأنزل عليهم الأديان لتنظيم وضبط هذه العلاقة، ولما كان من الأديان ماهو محدد الزمان والمكان، فإن الله تعالى لم يوجد في أصوله مايجعله صالحا لغير هذا الزمان والمكان اللذين حُدّدا له، ولذلك نراه في عصرنا هذا متخلفاً، غير صالح لمتابعة الحضارة الحديثة وضبط مسيرتها.

ولما كان الإسلام هو الدين الخاتم، الذي أنزله الله تعالى ليبقى، ولينظم ويضبط علاقة الإنسان بالإنسان وبالكون وبالحياة في كل زمان ومكان، فإنه سبحانه وتعالى جعل في أصوله ومرتكزاته مايجعله صالحاً لأداء هذه المهمة التي ناطها به دون غيره من الأديان الأخرى التي أنزلها.

وإذا كانت علاقة الإنسان بالإنسان وبالكون وبالحياة تتطور تبعاً لتطور التفكير الإنساني، كان لابد من ظهور قضايا وعلاقات جديدة - مشكلات - بين الحين والحين لم تكن موجودة من قبل، وكان لابد من رد هذه القضايا والعلاقات الجديدة إلى مقاييس الشريعة الإسلامية لمعرفة مدى إقرارها لمشروعيتها، أو نفي المشروعية عنها، كان لابد من التزام منهج واضح في هذا الرد، ولإيضاح هذا المنهج لابد من الحديث عن المشكلات المعاصرة، وعن المجتهد في المشكلات المعاصرة، وعن الحكم.

٢ - القضايا المعاصرة :

أ - نريد بالقضية المعاصرة: المعاملات الجديدة التي لم تكن معروفة في عصر التشريع، أو القضايا التي تغيرت موجبات الحكم عليها نتيجة التطور الطبيعي لعلاقات الإنسان، أو نتيجة لظروف طارئة.

ب - طبيعة المشكلات المعاصرة: لو أخذنا مجموعة من المشكلات المعاصرة ودرسناها بإمعان لوجدناها كلها تشترك بسمة واحدة وهي: التعقيد واشتراك أكثر من عنصر واحد في تكوينها، ولدراستها لابد من تحليلها وإرجاعها إلى العناصر الأصلية التي تتكون منها.

وبعد هذا التحليل يُنظر في كل عنصر من هذه العناصر المكونة للقضية، ثمَّ يحكم عليه طبقاً للمقاييس الإسلامية، هل هو مشروع أو غير مشروع؟.

فإن كان كل عنصر من عناصرها مشروعاً: يُنظر في اجتماع هذه العناصر مع بعضها، أيكوِّن هذا الاجتماعُ مايمنع المشروعية أم لا؟ فإن كوَّن مايمنع المشروعية كان التصرف غير مشروع، وإن لم يكوِّن مايمنع المشروعية، كان التصرف مشروعاً، ولإيضاح ذلك نورد المشكلة التالية:

أعلنت شركة سيارات أنها تستبدل بالسيارات القديمة سيارات جديدة على الشكل التالي:

تقوَّم السيارةُ القديمة بسعر مرتفع بشرط أن يشتري صاحبُها سيارة جديدة من الشركة نفسها بسعر يتم تحديده مع الأخذ بعين الاعتبار السعرَ الذي قُوِّمت به السيارة القديمة: وقد يغفل هذا الشرط إذا جرى العرف به، ولايؤثر إغفاله في جوهر القضية، لأن المعروف عرفاً كالمشروط شرطاً.

إن هذه المشكلة تتكون من ثلاثة عناصر:

العنصر الأول : بيع سيارة قديمة بالتراضي، وبسعر متفق عليه، وهذا مشروع بذاته، لاستكماله شروط البيع الصحيح.

العنصر الثاني: شراء سيارة جديدة بالتراضي بسعر تم الاتفاق عليه، وهذا مشروع بحد ذاته لاستكماله شروط البيع الصحيح.

العنصر الثالث: وهو الذي يصل العنصرين ببعضهما، ويجمع بينهما، وهو: اشتراط أن يشتري صاحبُ السيارة القديمة سيارة جديدة من الشركة نفسها، بحيث لو لم يكن هذا الشرط لما اشترت الشركة السيارة القديمة من صاحبها

بالسعر الذي تدفعه مع هذا الشرط، لأن سبب دفعها سعراً أعلى مع الشرط هو حصولها على سعر أعلى للسيارة الجديدة، ولولا هذا الشرط لتمكن صاحب السيارة القديمة من شراء السيارة الجديدة من الشركة نفسها بسعر أقل. لأن سبب دفعه سعراً أعلى هو بيعه سيارته القديمة للشركة بسعر أعلى.

والآن: كم هو السعر الحقيقي لكل من السيارة القديمة والسيارة الجديدة؟.

إنه مجهول، لارتباط كلٌ من السعرين بالآخر الناشىء عن بيعتين في بيعة وهو مايسميه الفقهاء (غررا) ولما كان الغرر مفسداً لعقود المعاوضات، فإننا نعتبر هذا العقد فاسداً، وعلة فساده هي الغرر في الثمن، وهو متسبب من العنصر الثالث الذي جمع بين العنصرين الأول والثاني، ولولا ذلك لكان التعامل مشروعاً.

وإذا أردنا تصحيحه فلا بد من تعديل العقد وإزالة أسباب الفساد بجعل ثمن السيارة الجديدة يتألف من السيارة القديمة نفسها وقدر معين من النقود.

٣ - الفقيــه :

نريد بالمجتهد هنا: الفقيه الذي يتصدر لإصدار الحكم في القضية المعاصرة، ولما كانت شخصية الفقيه لها أثر كبير في حكمه، فإنه لايجوز أن يتصدى للحكم في المشكلات المعاصرة إلا جَهابذة العلماء، نظراً لتعقيد القضايا المعاصرة ودقة مسالكها، ولذلك نشترط في الفقيه الذي يتصَدر للحكم فيه الشروط التالية:

أ - العلم: ونعني بالعلم: العلم بأمرين:

الأمر الأول: العلم بالدين: وهو يشتمل على العلم بالتشريع العملي في القرآن والسنة كلياته وجزئياته، والعلم بالفقه - أقوال الفقهاء والقواعد الفقهية ومناهج البحث في الفقه - أعني: أصول الفقه - وبالمقاصد العامة للشريعة.

الأمر الثاني: العلم بالمشكلة المعاصرة علماً دقيقاً يحيط بطبيعتها ومقاصدها، وأساليب العمل فيها، وظروفها، وأصولها التي تستند إليها.

وعلى هذا فإن الفقهاء الذين لم يحيطوا علماً بطبيعة الضمان المصرفي مثلاً، ولا بأسلوب العمل فيه، ولا بأهدافه، غير مؤهلين للحكم عليه من حيث حظره وإباحته: وكذلك الاقتصاديون الذين لم يعرفوا من علم الفقه وأصول الفقه والقواعد الفقهية ومقاصد الشريعة إلا النزر اليسير غير مؤهلين للحكم في هذه المشكلة.

ونقول القول نفسه في مشكلة نقل الأعضاء، ومشكلة أطفال الأنابيب وغيرها من المشكلات المعاصرة.

ب - **سعة الأفق**: وسعة الأفق صفة يجب أن تتوفر في كل فقيه، فضلاً على الفقيه الذي يعالج المشكلات المعاصرة، وتتحقق سعة الأفق بعدم الجمود على ظواهر ألفاظ النص، وبالقدرة على تقليب وجوه النظر في المشكلة، وإدراك تعدد وجوه القياس، وانتقاء الأقوى أثراً والأكثر تحقيقاً للمصلحة وإن خفي مأخَذُه، ودقَّ تخريجه.

ويحضرني الآن العديد من الأمثلة على ذلك أختار منها المثال التالي:

يرى جمهور الفقهاء أن محل الإجارة هي المنافع، ولذلك قالوا في تعريفها بأنها عقد على المنافع [1] ويرى ابن تيمية رحمه الله تعالى أن محل الإجارة أحد شيئين: المنافع، كمنافع الدار أو الأعيان التي تجري مجرى المنافع، كثمر الشجر، ولبن الآدمية، وماء البئر ونحو ذلك، بجامع أن كل واحد منها تبقى أصوله ويُنتفع بالمنفعة، عيناً كانت أو غير عين.

ويرى ابن تيمية: أنه ليس صحيحاً أن الإجارة تكون على المنافع دون الأعيان، بل تكون على كل مايتجدد ويُستخلَف بدله مع بقاء العين، وأنه لافرق عنده بين كراء الدابة لشرب لبنها مدة معلومة، وبين إكرائها لركوب ظهرها مدة معلومة [2] وهذه منه سعة أفق رحمه الله تعالى.

جـ - **التدريب على تخريج الأحكام**: لأن التدريب يكسب الفقيه المرونة الفكرية اللازمة في معالجة المشكلات المعاصرة، وصرورة التدريب على تخريج الأحكام كضرورة التدريب على حل مسائل الرياضيات، وضرورة تدريب البدن على أداء الحركات الرياضية الخطرة، فكما لايكفي العلم بالقوانين الرياضية، أو العلم بوصف الحركات الرياضية دون التدرب عليها، فكذلك لايكفي العلم بالقواعد الفقهية وبأصول الفقه دون التدرب على تطبيقه، وقد تنبه الإمام أبو حنيفة رحمه الله تعالى قديماً إلى أهمية التدريب على تخريج الأحكام، فكان رحمه الله تعالى يدرب خواص تلاميذه على ذلك بطرح المشكلة عليهم، ثم يتلقى الأحكام منهم، ثم يناقش هذه الأحكام معهم، فيصحح منها مايصحح، ويُزَيِّف منها مايزيف، ولايكره أحداً على قول.

د - **التقوى**: وهي صفة في النفس تُشعر صاحبها بمراقبة الله تعالى، وتحمله على إتيان مأأمر الله تعالى به، واجتناب مانهى الله عنه رغبة ورهبة منه تعالى.

---

(١) حدود الفقه ص ٣٣٢ مطبوع ضمن رسائل ابن نجيم، ومعجم لغة الفقهاء.
(٢) موسوعة فقه ابن تيمية، مادة إجارة / ٢٤.

فلا يُقبل حكم في مشكلة معاصرة ممن لم يعرف عنه التحلي بالتقوى، وتتحقق التقوى في معالجة المشكلات المعاصرة في أمرين:

الأمر الأول: الإخلاص وهو يتمثل ببذل الجهد الكافي في دراسة المشكلة المعاصرة، ويعتبر الجهد المبذول كافياً إذا وصل به صاحبه إلى درجة غلبة الظن المبني على الاستقراء والمحاكمة الصادقة، وتعتبر المحاكمة صادقة إذا كانت بعيدة عن التشهي والهوى.

الأمر الثاني: تحري الحق الذي يغلب على الظن أنه حكم الله تعالى، ولايعني تحري الحق الأخذ بالأحوط وإن كان في ذلك مشقة على الناس، فالاحتياط إذا خلا من المشقة ليس بواجب ولابمستحب - كما يقول ابن تيمية رحمه الله - [1] وإذا كان الأمر كذلك، فإن الاحتياط إذا أحدث مشقة دخل في دائرة الحظر.

٤ - الحكم:

بعد أن تحدثنا عن المشكلة، وعن الحاكم فيها، لابد لنا من أن نتحدث عن الحكم، فنقول: المشكلة المعاصرة إما أن يحكمها نص، أو لايحكمها نص.

ا - فإن حكمها نص: فإن هذا النص لايعدو أن يكون غير معقول المعنى، أو يكون معقول المعنى.

(١) فإن كان النص الوارد في المشكلة غير معقول المعنى، فإنه يعمل بالحكم الذي جاء به النص على قدر الاستطاعة، ويرخص ترك ما أدى إلى الحرج من العمل به، وهذا الترك لايأثم به المكلف، بل ولاينقص من أجر العمل شيئاً، لقوله تعالى في سورة المائدة/ ٥ ﴿ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج، ولكن يريد ليطهركم..﴾ وقوله في سورة الحج/ ٧٨ ﴿هو اجتباكم وما جعل عليكم في الدين من حرج﴾ ومن هنا أخذ جمهور الفقهاء بالرخصة فيما تعم به البلوى وكان تحاشيه يورث مشقة، فرخصوا وعفوا عن يسير النجاسة في الثوب أو البدن [2] ورخصوا في سؤر الهرة [3] ورخصوا بطين الشارع الذي خالطته النجاسات [4]، كما رخصوا بترك مايورث أداؤه مشقة وحرجاً وإن لم تعم به البلوى، كترخيصهم للمريض بترك القيام في الصلاة [5]، وترخيصهم بالفطر في رمضان لمن يتعذر عليه الصيام [6] وغير هذا كثير.

---

(١) موسوعة فقه ابن تيمية، مادة احتياط/ ٢، والموسوعة الفقهية الكويتية، مادة احتياط.
ترى المحلة أن هذا رأي مرجوح، فالأخذ بالأحوط عند عدم المشقة في أمور العادات هو الأرجح
(٢) المغني: ٢/ ٧٩، ورد المحتار على الدر المختار ١/ ٢١٠.
(٣) الاستذكار ١/ ٢٠٨ ١/ ١١٨. (٤) المغني ٢/ ١٩٦.
(٥) حلية العلماء ٢/ ١٩٠، والجامع لأحكام القرآن ٤/ ٣١٧
(٦) أحكام القرآن ١/ ١٨٠ والمحلى ٦/ ٢٦٣

(٢) وإن كان النص الوارد في المشكلة معقول المعنى وكـان الحكم جارياً فيها على مقتضى العلة :

(أ) فإن هذا الحكم يجب أن يبقى دائماً تحت مراقبة العلماء للتأكد من أنه ما يزال يحقق مقصد الشارع، فإذا تعطلت مقاصد الشارع من الحكم وجب البحث عن حكم يحقق تلك المقاصد التي أرادها الشارع من الحكم، فقد كان الزاني يعاقب في عهد رسول الله ﷺ ثم في عهد أبي بكر وعمر بجلده مئة جلدة وتغريبه سنة، عملاً بقول رسول الله ﷺ: (البكر بالبكر جلد مئة وتغريب عام) (١) ويراد بالتغريب عزله عن البيئة الفاسدة التي أعانته على ارتكاب جريمة الزنا، ولكن لما انتقل علي ابن أبي طالب إلى العراق، وفي العراق من فساد البيئة مالا يوجد في الحجاز، رأى أن النفي فيها يؤدي إلى فساد أكبر، ولذلك جعل يحبس الزاني بدلاً من أن يغربه، وقال : إذا زنى البكر بالبكر يجلد مئة ويحبسان، ومن الفتنة أن ينفيا(٢).

وأتى بلال بن الحارث المزني رسول الله ﷺ فاستقطعه أرضاً، فأقطعها له طويلة عريضة، ولما ولي عمر قال له: يابلال إنك استقطعت رسول الله أرضاً طويلة عريضة، فأقطعها لك، وإن رسول الله ﷺ لم يكن يمنع شيئاً يسأله، وأنت لاتطيق إحياء مافي يدك، فقال أجل، فقال: انظر ماقويت عليه منها فأمسكه، وما لم تطق عليه ولم تقو عليه فادفعه إلينا نقسمه بين المسلمين، فقال: لاأفعل والله شيئاً، أقطعنيه رسول الله، فقال عمر : والله لتفعلن، فأخذ منه ماعجز عن عمارته فقسمه بين المسلمين (٣).

وإنما استرد عمر من بلال ماعجز عن إحيائه من الأرض، لأن مقصد الشارع من الإقطاع إحياء الأراضي، فلما لم يتحقق هذا المقصد عدل عمر عنه إلى تصرف آخر يحقق المقصد.

(ب) ولامانع من إعادة النظر في العلة المستنبطة، فقد يكون العلماء الأوائل قد جانبوا الصواب في تعيينها، وقد يوفق المجتهد في استنباط علة تكون أكثر ملاءمة لمقصد الشارع، أو أكثر تيسيراً على الناس، ونذكر من ذلك: أن جمهور الفقهاء قد قرؤوا قول رسول الله ﷺ: «لايحل بيع ماليس عندك» (٤) وقالوا: إن العلة في

---

(١) صحيح مسلم في الحدود، باب رجم الثيب في الزنا.
(٢) موسوعة فقه علي بن أبي طالب، مادة زنى ٢٢٥، وكنز العمال ١٣٤٩، والمحلى ١١ / ١٨٤.
(٣) موسوعة فقه عمر، مادة إحياء الموات: ٤، مصنف عبدالرزاق ١١/ ٩، سنن البيهقي ٦/ ١٤٩ خراج أبي يوسف ٧٣، الأموال لأبي عبيد ٢٩٠.
(٤) سنن الترمذي والنسائي، في البيوع وسنن أبي داود في الإجارة، وابن ماجه في التجارات، وكلاهما في باب بيع ماليس عندك.

النهي عـن بيع الإنسان مـاليس عنده هي «العـدم» ولذلك اشترطـوا في المبيع أن يكون موجوداً حين العقد، أما إباحة الشـارع بيع السـلم، وهو بيع معدوم، فإنه قد ثبت على خلاف القيـاس، أما ابن تيمية فإنه أعـاد النظر في هذه العلة، ورأى أن هذه العلة لاتصلح أن تكون علة لأنها منقوضة ببيـع السـلم، وبيع السـلم - بل وكل ماجاء في القرآن والسـنة - هو أصل يقاس عليه(*)، وفسر قول رسـول الله ﷺ: «لايحل بيع ماليـس عندك» بأنه لايجوز بيـع ماليس عندك عنـد التسليم، لا عند العقـد، وبذلـك تصبح العلـة عنده في المنع من بيـع المعدوم هـي «الغرر» وليس «العدم» فإذا اشتمل العدم على الغرر - وهو الجهالة أو خطر عدم التسـليم - فقد دخل في النهـي، ولذلك (نهى رسول الله ﷺ عن بيـع حبل الحبلة) [١] لما فيه من الغرر، لا لأنه معدوم عند العقد [٢].

وبهذه الإعادة للنظر في العلـة واكتشاف علة أخرى حل ابـن تيمية الكثير من مشكلات التجار الذين تقف علة «العدم» في وجه كثير من بيوعاتهم.

ونذكـر في ذلك أيضاً: تحريـم النظر إلى عورات النـاس، وهي مما اتفـق عليه الفقهـاء ووردت بـه السـنة، وقـد ذهـب جمهـور العلماء إلى أن تحريـم النظـر إلى عورات النـاس محرم لذاته لا لعلة، ولكـن الإمام الثوري ذهب إلى أن التحـريم معلل بحرمة المنظـور إليه، وبخوف الفتنة [٣] وبناء على ذلك: فـإن المنظور إليه إذا كـان سـاقـط الحرمة ولم يخش النـاظر على نفسـه الفتنة أبيـح النظر، وسقـوط الحرمة قد يكون بكشفها استهتاراً وفسقاً، فمـن كشفت عورتها أمام الرجال فقد سقطت حرمتها، أو يكون بارتكـاب منكر يقتضي الحال النظر إلى عورة مرتكبه، إما لأداء الشهادة، كالنظر إلى الزانيين حال الزنا للشهادة عليهما، أو حال العقوبة على هذا المنكر، كسقوط حرمة الأمة الكافرة وحل خروجها بغير حجاب عقوبة لها على الكفر والحرب، وكسقوط حرمـة الزانية المرجومة، وعدم إيقـاف الرجم بظهور بعـض بدنها في أثناء الـرجم، وسقوط حـرمة النائحـة، وعدم الاكتراث بسقوط خمارها في أثناء العقوبة، في حادثـة مشهورة هي: أن النسـاء في عهد عمر قد اجتمعن في بيت ينحن وينـدبن خالد بن الوليـد لما مات، فـأخرجهن عمر بن الخطـاب، وجعل يضربهن بـالدرة، فسقـط خمار امـرأة منهن، فقـالوا: يـاأمير المؤمنين: خمارها، فقـال: دعوهـا ولاحرمـة لها، إنها تأمر بالجزع وقـد نهى الله

(*) يستثنى من هذا الإطلاق ماورد على خلاف القياس، فغيره عليه لايقاس (المجلة).

(١) صحيح البخاري، وصحيح مسلم، كلاهما في البيوع، باب بيع حبل الحبلة

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية، ٢٠/٥٤٢، وإعلام الموقعين ١/٢٥٧.

(٣) موسوعة فقه سفيان الثوري مادة ذمي ٢٤ وتفسير ابن كثير ٣/٥١٨

عنه، وتنهى عن الصبر وقد أمر الله به، وتفتن الحي، وتؤذي الميت، وتبيع عَبْرتها، وتبكي شجو غيرها، إنها لاتبكي على ميتكم، إنما تبكي على أخذ دراهمكم (١).

(ج) وقد تكون المشكلة مترددة بين أصلين يحملان حكمين مختلفين، وعندئذ تحمل المشكلة على الأصل الذي يكون أكثر تحقيقاً لمقاصد الشارع، دون الأصل الآخر، ويكون الأصل أكثر تحقيقاً لمقاصد الشارع إذا كان أكثر تحقيقاً للمصلحة، وأكثر تيسيراً ورفعاً للحرج عنهم.

أما كونه أكثر تحقيقاً للمصلحة: فيقول ابن تيمية رحمه الله تعالى: إن الشريعة جاءت بتحصيل المصالح وتكميلها، وتعطيل المفاسد وتقليلها، وإنها ترجح خير الخيرين وشر الشرين، وتحصل أعظم المصلحتين بتفويت أدناهما، وتدفع أعظم المفسدتين باحتمال أدناهما (٢) ويقرب من هذا ماجاء عن ابن القيم رحمه الله تعالى.

وبناء على ذلك: لو أنه كان لأرض زراعية حق الشرب أو حق تسييل الماء من النهر إليها على أرض أخرى، فوقف صاحب الأرض الزراعية الأرض على جهة خير، ولم يذكر في صك الوقف حق الشرب أو حق التسييل، لانفياً ولا إثباتاً، فهل يدخل هذا الحق في الوقف أم لايدخل؟ مع العلم أن الأرض لاينتفع بها في الزراعة بغير هذا الحق.

إن هذه القضية تتردد بين أصلين يمكن أن تقاس عليهما. الأول: هو البيع، والثاني هو الإجارة، فإذا قسنا الوقف على البيع بجامع أن كلاً منهما إخراج للعين عن الملكية، لم يدخل حق الشرب أو التسييل في البيع، لأنه ليس من شرط البيع الانتفاع بالعين، فقد يشتري الإنسان شيئاً لاينتفع به، أما إذا قسناها على الإجارة بجامع أن المقصود من كل منهما المنفعة، دخل حق الشرب أو التسييل في الوقف، لأن منفعة الأرض لاتتحقق إلا بها.

ولما كانت حقيقة الوقف هي حفظ العين وتسبيل الثمرة - أعني: التصدق بالريع - وجب قياس هذه القضية على الإجارة وليس على البيع لأن قياسها على الإجارة أكثر تحقيقاً لمقصد الشارع من الوقف.

---

(١) موسوعة فقه عمر، مادة موت: ١٣ ومصنف عبدالرزاق ٣/ ٥٥٧، وأخبار المدينة المنورة ٢/ ٦٧٦، ومجموع فتاوى ابن تيمية ٣٢/ ٢٥١.
(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية.

وأما كونه أكثر تيسيراً على الناس، وأعظم رفعاً للحرج عنهم، فلأن الشريعة جاءت باليسر، فقال تعالى في سورة الشرح ٥/ ٦ ﴿فإن مع العُسر يُسْراً﴾ وقال جل شأنه في سورة المائدة/ ٦ ﴿مايريد الله ليجعل عليكم من حَرَج﴾.

وبناء على ذلك: فإن الحوالات البنكية التي يحوها الأفراد عن طريق البنوك من بلد إلى آخر يمكن اعتبارها قرضاً من العميل إلى البنك، بشرط أن يوفيه البنك هذا المبلغ في بلد آخر يتم الاتفاق عليه، وهو ماذهب إليه فريق من الفقهاء المعاصرين، وإذا كانت قرضاً كانت العملية عندهم «سفتجة»[1] وهي كما يعرفها الفقهاء: إقراض في بلد واستيفاء في آخر لسقوط خطر الطريق[2] والسفتجة قد اختلف في حلها، ومن منعها منهم قال: إن علة المنع أنها قرض جرّ نفعاً - وهو أمن الطريق - وكل قرض جرّ نفعاً فهو ربا.

ويمكن اعتبارها - أي الحوالة البنكية - «إجارة» توفرت فيها أركان الإجارة الأربعة: المستأجر، وهو العميل طالب التحويل، والأجير المكلف بنقل المبلغ المحول من بلد إلى بلد آخر، وهو البنك، والمستأجر عليه، وهو نقل النقود من بلد آخر، والأجر: وهو مايتقاضاه البنك من الأجرة على هذا التحويل. وإذا كانت إجارة فليس في الشريعة مايحرمها.

ويبقى شيء واحد، وهو أن المنقول من بلد إلى بلد آخر ليست هي عين النقود التي سلمها العميل إلى البنك، وإنما هي مثلها، وهذا لاأثر له إذا قلنا بالرأي القائل: إن النقود لاتتعين بالتعيين.

وبذلك نرى أن رد الحوالات المصرفية إلى الإجارة هو الأوجَه، لما في ردها إلى الدين من إيقاع الناس في الحرج.

د - عدم ورود نص في المشكلة: لقد تحدثنا فيما مضى عن المشكلة إذا ورد فيها نص، وبسطنا الحديث في ذلك، ولنتحدث الآن عن المشكلة إذا لم يرد فيها نص:

إذا لم يرد في المشكلة المعاصرة نص، ولم يمكن قياسها على واقعة قد ورد فيها نص، فإنه يعمل فيها بما تقتضيه المصلحة.

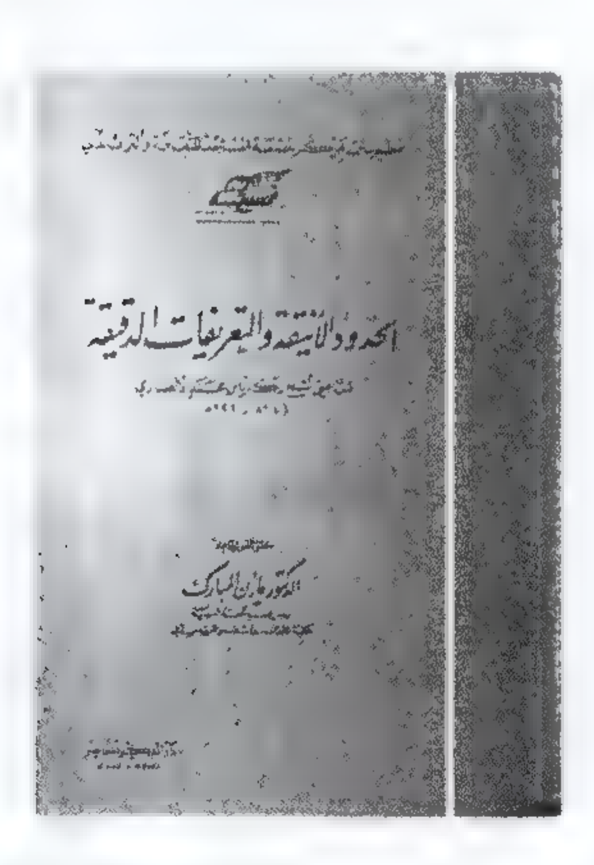
ويشترط في المصلحة حتى يصح اعتبارها: أن تكون معقولة، ولاترفضها العقول السليمة، وأن لا ترفضها الشريعة، وأن تكون محققة غير موهومة، وأن تكون عامة غير خاصة بشخص معين.

---

(١) المصارف ٦

(٢) قواعد الفقه ٢٣٢، ومعجم لغة الفقهاء.

فالاستسلام للعدو يبدو مصلحة لما فيه من حقن الدماء، ولكن المدقق فيه يرى أنه ترفضه العقول السليمة لما فيه من زوال الدولة، وإذلال النفوس وطمس معالم الشريعة، وترفضه الشريعة لهذه المعاني التي ذكرناها ولغيرها، والمصلحة فيه - وهي حقن الدماء - هي مصلحة موهومة، لأن دماء المسلمين قد تسفك بعد الاستسلام، بل قد يحدث بعد الاحتلال من هتك الأعراض وتبديل القيم والإفساد في الأرض مايهون معه سفك الدماء.



المصادر والمراجع

- أحكام القرآن: الجصاص الرازي، مطبعة الأوقاف الإسلامية ١٣٢٥ هـ.
- أخبار المدينة المنورة: ابن شبة مطبعة الأصبهاني، جدة.
- الاستذكار: ابن عبدالبر، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، مصر،
- إعلام الموقعين: ابن القيم الجوزية.
- الأموال: أبو عبيد القاسم بن سلام، المكتبة التجارية الكبرى، مصر ١٣٥٣هـ.
- الجامع لأحكام القرآن: القرطبي، دار الكتب المصرية ١٣٧٢هـ.
- حلية العلماء: الشاشي القفال، مؤسسة الرسالة، ودار الأرقم، عمان ١٤٠٠هـ.
- حدود الفقه: ضمن رسائل ابن نجيم، دار الهلال: بيروت ١٤٠٠هـ.
- خراج أبي يوسف: أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم، المطبعة الأميرية، مصر ١٣٠٢هـ.
- تفسير ابن كثير: إسماعيل بن كثير، دار إحياء الكتب العربية.
- سنن البيهقي: أحمد بن الحسين البيهقي، الهند ١٣٤٤هـ.
- سنن الترمذي.
- رد المحتار على الدر المختار: ابن عابدين، طبعة بولاق، ط أولى.
- سنن ابن ماجه.
- سنن النسائي
- صحيح البخاري.
- صحيح مسلم
- قواعد الفقه: محمد عميم الإحسان المجددي البركتي، طبعة باكستان.
- كنز العمال: علاء الدين الهندي.
- مجموع فتاوى ابن تيمية: أحمد بن تيمية، ط الرباط.
- المحلى: ابن حزم، المطبعة المنيرة ١٣٤٨هـ.
- المصارف: مصطفى الزرقاء، المركز العالمي لأبحاث الاقتصاد الإسلامي، جدة ١٤٠٤هـ.

- مصنف عبدالرازق: عبدالرزاق بن الهمام، المجلس العلمي بالهند ١٤٠٣هـ.
- معجم لغة الفقهاء: محمد رواس قلعه جي.
- المغني: ابن قدامة، مطبعة المنار، ط ثالثة.
- موسوعة فقة ابن تيمية: محمد رواس قلعه جي.
- موسوعة فقه سفيان الثوري: محمد رواس قلعه جي.
- موسوعة فقه علي بن أبي طالب محمد رواس قلعه جي.
الموسوعة الفقهية الكويتية.



تفسير سورة الفاتحة

د. محمد علي حسن
أستاذ القرآن والتفسير المساعد في
كلية الدراسات العربية والإسلامية

معنى الاستعاذة

«أعوذ بالله من الشيطان الرجيم»

قال تعالى ﴿فإذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم﴾

إن الاستعاذة تكون قبل التلاوة لدفع الموسوس عنها، ومعنى الآية: إذا أردت القراءة فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم كقوله تعالى ﴿إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم﴾. أي إذا أردتم القيام إلى الصلاة. روى الإمام أحمد عن أبي سعيد الخدري قال: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا قام من الليل فاستفتح صلاته وكبر قال: سبحانك اللهم وبحمدك وتبارك اسمك وتعالى جدك، ولا إله غيرك ثم يقول: لا إله إلا الله ثلاثا ثم يقول: «أعوذ بالله السميع العليم من الشيطان الرجيم من همزه ونفخه ونفثه»[1].

وقد أغرب القول من زعم أن الاستعاذة بعد القراءة، وكذلك من قال إن الاستعاذة قبل القراءة وبعدها[2].

ومعنى أعوذ: أستجير وألتجيء إلى الله من كل شر، فالاستعاذة تكون لدفع الشر، واللياذ يكون لطلب جلب الخير.

قال المتنبي:

يامن ألوذ به فيما أؤمله	ومن أعوذ به مما أحاذره
لايجبر الناس عظما أنت كاسره	ولايهيضون عظما أنت جابره

حكمها:

جمهور العلماء على استحباب الاستعاذة، فيستجير المؤمن بجناب الله من الشيطان

(١) رواه مسلم وأصحاب السنن وأورده ابن كثير في تفسيره ١/ ٣١.
(٢) تفسير ابن كثير ١/ ١٣.

الرجيم أن يضره في دينه أو دنياه، أو يصده عن فعل أمر الله به، أو يحثه على فعل نهاه الله عنه، فإن الشيطان لا يكفه عن الإنسان إلا الذي خلقه، ولهذا أمر الله تعالى بمصانعة شيطان الإنس ومداراته بإسداء الجميل إليه ليرد طبعه عما هو فيه من الأذى (١)، قال تعالى: «ادفع بالتي هي أحسن، فإذا الذي بينك وبينه عداوة كأنه ولي حميم»(٢)، «خذ العفو وامر بالعرف وأعرض عن الجاهلين»(٣) هذا فيما يتعلق بمعاملة الأعداء من البشر.

أما الأعداء من الشياطين فقد أمر الله بالاستعاذة به من شيطان الجن لأنه لا يقبل رشوة ولايؤثر فيه جيل، لأنه شرير بالطبع ولا يكفه عنك إلا الذي خلقه.

معنى الشيطان لغة: مشتق من شطن إذا بَعُدَ فهو بعيد بطبعه عن طباع البشر، ويعيد بفسقه عن كل خير، وقيل مشتق من شاط لأنه مخلوق من نار، ومنهم من يقول كلاهما صحيح في المعنى ولكن الأول أصح، وعليه يدل كلام العرب. يقول سيبويه: العرب تقول تشيطن فلان إذا فَعَلَ فِعْلَ الشياطين، ولو كان من شاط لقالوا تشيط. فالشيطان مشتق من البعد على الصحيح ولهذا يسمون كل من تمرد من جني وإنسي وحيوان شيطانا. قال تعالى: «وكذلك جعلنا لكل نبي عدواً شياطين الإنس والجن يوحي بعضهم إلى بعض زخرف القول غروراً»(٤).

وفي مسند الإمام أحمد عن أبي ذر رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم:يا أبا ذر «تعوذ من شياطين الإنس والجن» فقلت: أو للإنس شياطين قال: نعم(٥).

وصح عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه ركب برذوناً فجعل يتبختر به، فجعل يضربه فلا يزداد إلا تبختراً، فنزل عنه وقال: ما حملتوني إلا على شيطان، ما نزلت عنه حتى أنكرت نفسي..

الرجيم: على وزن فعيل ككحيل ورهين بمعنى مفعول، مكحول ومرهون ومرجوم، أي مطرود من الخير كله كما قال تعالى: «ولقد زينا السماء الدنيا بمصابيح وجعلناها رجوما للشياطين»(٦)

---

(١) تفسير ابن كثير ١/ ١٥ (٢) سورة فصلت آية ٣٤.
(٣) سورة الأعراف آية ١٩٩. (٤) سورة الأنعام آية ١١٢.
(٥) مسند الإمام أحمد ٥/ ١٧٨ ورواه النسائي جـ٨/ ٢٧٥ في كتاب الاستعاذة باب الاستعاذة من شر شياطين الإنس. وقد تكلم المحدثون في إسناده. فقالوا: إنه ضعيف لأنه منقطع وقد ذهب بعض العلماء إلى تحسينه وأصابوا أن ما في الحديث موافق لما في القرآن لما فيه من إطلاق الشياطين على الإنس والجن معا وما أكثرهم في هذه الأيام!!!.
(٦) سورة الملك آية ٥.

«بسم الله الرحمن الرحيم»

«سورة الفاتحة» «مكية وآياتها سبع»

أسماؤها: ذكر المفسرون لهذه السورة أسماء كثيرة منها: الحمد، الفاتحة، الكتاب، وأم الكتاب، وأم القرآن، والسبع المثاني، والوافية، والواقية، والكافية، والشافية، والشفاء والرقية، والكنز، والأساس، والنور، وسورة الصلاة، وسورة تعليم المسألة، وسورة المناجاة، وسورة التفويض.

ومن المفسرين من ذكر عشرين اسماً ونيفاً، والحق أن من الأسماء ما هو توقيفي وما هو اجتهادي، وينبغي أن نقف على الموقوف من الشرع.

هذا وقد فسر المفسرون كل اسم من أسماء هذه السورة.

فقالوا إنها سميت فاتحة الكتاب لأنه يفتح بكتابتها المصاحف، ويقرأ بها في الصلوات.

وسميت أم القرآن لكونها أصلا ومنشأ له، إما لمبدئيتها له وإما لاشتمالها على ما فيه من الثناء على الله عز وجل والتعبد بأمره ونهيه وبيان وعده ووعيده، أو على جملة معانيه من الحكم النظرية والأحكام العملية التي هي سلوك الطريق المستقيم.(1)

وسميت السبع المثاني لقوله تعالى: «ولقد آتيناك سبعاً من المثاني». ولأنها سبع آيات تثنى في الصلاة فهي تكرر وتعاد في كل ركعة.

وعلل ابن عيينة معنى تسميتها سورة الوافية فقال لأنها لاتنتصف ألا ترى أن كل سورة من سور القرآن لو قرىء نصفها في كل ركعة والنصف الآخر في ركعة كان جائزاً، ولو نصفت فاتحة الكتاب في ركعتين لم يجز.(2)

وهنالك اجتهادات كثيرة وردت في تفسير أسمائها..

نزولها:

هذا وفي زمن نزولها قولان غريبان، كنت سأعرض عن ذكرهما لولا نسبتهما إلى من لايستهان بهما. وقد جدد القول بهما لذا لامناص من ذكرهما.

أول الرأيين هو الادعاء بأن سورة الفاتحة هي أول مانزل إطلاقا دون استثناء شيء من القرآن لا أوائل «اقرأ باسم ربك» ولا أوائل سورة المدثر.

روى هذا القول الإمام الواحدي في أسباب النزول، وأخرجه البيهقي في الدلائل وهذا قول مردود وذلك أن مارواه البيهقي حديث منقطع فلا تقوم به الحجة، لذا قال

---

(1) انظر تفسير الطبري وإرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم لأبي السعود ص٨.
(2) الكشف والبيان مخطوطة ورقة ٢٩٩.

النووي في الزعم بأولية الفاتحة : «وهو قول باطل وبطلانه أشهر من أن يذكر». ومع كل هذا فقد زعم الزمخشري في الكشاف وقال : وأكثر المفسرين على أن أول سورة نزلت هي فاتحة الكتاب(١).

وقد رَدَّ ابن حجر هذا الزعم فقال «وأما الذى نسبه الزمخشري إلى الأكثر فلم يقل به إلا عدد أقل من القليل».

وبالرغم من كل ما قيل إلا أن الإمام محمد عبده قد نزع وجازف في قبول رأي الزمخشري، ودافع عنه وأسهب كثيراً في تفسير الفاتحة تفسيراً أدبياً ليدلل على وجاهة اعتبارها أول سورة فيها جميع حقائق القرآن ومعانيه، ويظهر أن تلميذه محمد رشيد رضا لم يرتض هذا القول والنهج الذى نزع إليه شيخه فقال «إنه نزع في الاستدلال على مذهبه أن سورة الفاتحة أول ما نزل من القرآن إطلاقاً منزعاً غريباً»(٢) والحق أنني لا أستغرب هذا المنهج من الإمام محمد عبده إذ هو صاحب المدرسة العقلية التي تنحو في كثير من الأحيان منحى العقل ولو خالف النقل، وهو أشبه بمواقف المعتزلة وهو في هذا الرأي لم يوافق أكثر المفسرين وجمهورهم بل وافق الأقل القليل من المفسرين ومنهم الزمخشري وهو شيخ مفسري الاعتزال.

أما القول الثاني فهو المروي عن مجاهد وهو : نزلت الفاتحة فى المدينة وقد تفرد بهذا الرأي حتى عدّ من هفواته التي ذكرها المفسرون الأقدمون(٣) وهذا القول أقل شيوعاً من الأول وليس هناك من يتبناه ويدافع عنه وهو على حد قول المفسرين منفرد به.

وقد أغرب أبو الليث السمرقندي القول حين حاول الجمع بين الرأيين، فقال إن نصف الفاتحة نزل بمكة ونصفها نزل بالمدينة، وهذا الرأي أغرب من سابقه علاوة أن سورة الفاتحة بالذات لايتوقف في نصفها وهي الوافية كما سبق أن عبر عن ذلك ابن عيينة(٤).

وأصح الأقوال أنها نزلت في مكة - ولكن ليست أول ما نزل كما ذهب إليه الزمخشري - فقد قال تعالى «ولقد آتيناك سبعاً من المثاني» وهو مكي بالنص ففي البخاري عن سعيد بن المعلى رضي الله عنه ثم أخذ - أى النبي صلى الله عليه وسلم - بيدي فلما أراد أن يخرج قلت له يا رسول الله : ألم تقل لأعلمنّك سورة هي أعظم سورة في القرآن. قال الحمد لله رب العالمين، هي السبع المثاني والقرآن العظيم الذي أوتيته.(٥)

---

(١) الزمخشري في الكشاف ص٥.

(٢) قد أطال أستاذنا المرحوم الصادق عرجون في رد هذه الدعوى وأشبعها بحثاً وتمحيصاً في كتابه «محمد رسول الله».

(٣) انظر روح المعاني للألوسي.

(٤) انظر ص ٣ من هذا البحث.

(٥) استشهد به أبو السعود في تفسيره إرشاد العقل السليم ص٨.

فضائلها:

ورد في فضيلة هذه السورة الكريمة أحاديث كثيرة، يكفي تسمية الرسول صلى الله عليه وسلم لها بأم القرآن ووصفه لها بأنها أعظم سورة في القرآن، وجعل الصلاة بدونها خداجاً خداجاً، وبشرى ملك نزل إلى الأرض بها ــ لم ينزل قط قبلها ـ قال النبي صلى الله عليه وسلم: أبشر بنورين قد أوتيتهما، لم يؤتهما نبي قبلك (فاتحة الكتاب) (وخواتيم سورة البقرة) لن تقرأ بحرف منها إلا أوتيته. (١)

عن أبي هريرة قال: سمعت رسول الله (صلى الله عليه وسلم) يقول: قال الله عز وجل: قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين، ولعبدي ما سأل، فإذا قال (الحمد لله رب العالمين) قال حمدني عبدي، وإذا قال (الرحمن الرحيم) قال الله: أثنى عليَّ عبدي، فإذا قال (مالك يوم الدين) قال الله: مجدني عبدي، وقال مرة فوض إليَّ عبدي فإذا قال (إياك نعبد وإياك نستعين) قال: هذا بيني وبين عبدي نصفين ولعبدي ما سأل، فإذا قال (إهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم، غير المغضوب عليهم، ولا الضالين. قال الله: هذا لعبدي ولعبدي ما سأل. رواه مسلم والنسائي(٢)

«بسم الله الرحمن الرحيم»

يطلق عليها البسملة أوالتسمية وقد قال كثير من المفسرين:إن العرب لم يعرفوها من قبل، وكانوا يقولون «باسمك اللهم» ثم قالوا: بسم الله، ولما نزل قوله تعالى «قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن» (٣) قالوا «باسم الله الرحمن» ولما نزلت سورة النمل قالوا «بسم الله الرحمن الرحيم» تبعاً لما جاء في السورة «إنه من سليمان وإنه بسم الله الرحمن الرحيم» (٤)

وأيا كان فإن أمر قراءتها وكتابتها مندوب إليه لقوله صلى الله عليه وسلم «كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه ببسم الله فهو أبتر»

على أن بعض المجتهدين قد أوجب قراءتها في الصلاة لاعتباره إياها آية من سورة الفاتحة، وقد ذهب آخرون إلى عدم اعتبارها آية من سورة الفاتحة، والخلاف طويل وليس من سبيلنا استقصاء ذلك في هذا البحث، وحسبنا أن نعلم أن الإجماع حاصل على أن البسملة من القرآن قطعاً وهي جزء من آية من سورة النمل، وإن كان لابد من الترجيح في قراءتها أو عدم قراءتها في الصلاة فإن الأفضل من الترجيح هو الجمع والتوفيق بين الآراء

---

(١) رواه مسلم في صحيحه واستشهد به القرطبي في تفسيره ١/ ١١٥.

(٢) المرجع السابق ورواه أبو داود والترمذي ومالك في الموطأ وفي جامع الأصول (٣٤٢٤).

(٣) سورة الإسراء آية ١١٠.

(٤) سورة النمل آية ٣٠.

فنقول إن تلاوتها فى الصلاة تجعل الصلاة تامة على رأى من يقول بوجوبها لأنها جزءٌ من الفاتحة، كما أن الصلاة لا تبطل بتلاوتها عند القائلين بأنها ليست جزءاً من الفاتحة لذا نميل إلى القول بقراءتها أخذا بالأحوط.

والباء فى «بسم الله» حرف جر، والجار والمجرور متعلقان بمحذوف سواء أكان هذا المحذوف مقدما كما قال بعضهم «اقرأ باسم الله أو أبدأ كما فى قوله تعالى «اقرأ باسم ربك الذي خلق»[1] أم كان المحذوف مؤخراً كما في قوله تعالى «باسم الله مجراها ومرساها»[2]

وليس البدء بها يعني مجرد التبرك أو الاستعانة كما يقولون، وإنما القصد لفت أرباب العقول بادىء ذي بدء الى أن هذه السور، وما يتلى فيها من آيات، وما تدل عليه من أحكام وقصص، إنما هي لله ومن الله» والآية شعار للمسلمين يقصد به شهر التبري من كل شيء ما خلا الله سبحانه، وهذا أسمى ما يتصور من شعار يتخذ عنواناً لأمة من الأمم[3].

بسم... الباء حرف جر كما قلنا وسقطت همزة اسم في الرسم القرآني فكتبت بسم، والاسم من الأسماء المحذوفة الإعجاز كيد وأصله سمو أي مادته سين وميم وواو والكوفيون يقولون مادته واو وسين وميم والأول أرجح[4] والاسم يطلق على الذات والحقيقة والوجود.

الله

هذا اللفظ عربي وليس بمشتق وهو اسم لا صفة، وذهب بعض علماء اللغة إلى أنه مشتق. يقول صاحب الصحاح إن أصله الإعلالي من أله، وذهب الزمخشري إلى أن أصله إلاله.

والله: هو اسم الذات المستجمع لجميع الصفات وهو اسم لم يطلق إلا عليه سبحانه وتعالى.

الرحمن الرحيم

هما اسمان من أسمائه الحسنى.

أما الرحمن: ففعلان من رحم، كغضبان وعطشان من غضب وعطش. والرحمن

(١) سورة القلم آية ١. (٢) البحر المحيط ١/ ١٤ والآية من سورة هود رقم ٤١.
(٣) تفسير القرآن الكريم للمرحوم الشيخ محمود شلتوت ص ٢٠.
(٤) تفسير الرازي ١// ٥٤.

وصف لله لم يستعمل في غيره، وهو من الصفات الغالبة، واستعمال هذا الوصف لغير الله هو من تعنت الملاحدة.

الرحيم: على وزن فعيل كمريض وسقيم من مرض وسقم.

وقد كثرت أقوال المفسرين في بيان معنى الرحمن الرحيم.

فرأى بعضهم أن معناها واحد، وأن التكرار للتأكيد وذهب الآخرون إلى التفريق بينهما.

يقول الزمخشري: إن الرحمن أبلغ من الرحيم مستنداً على أن زيادة المبنى تدل على زيادة المعنى.

وفسرت: أن الرحمن هو المنعم بجلائل النعم، والرحيم هو المنعم بدقائقها.

وفسرت: أن الرحمن هو المنعم على جميع الخلق، وأن الرحيم هو المنعم على المؤمنين خاصة لقوله تعالى «بالمؤمنين رؤوف رحيم»(١)

وجميع هذه الأقوال لا تخلو من مقال ولا تسلم من رشق نبال.(٢)

والحق أن الوصفين متغايران تمام التغاير، ولا تكرار فيهما وهذا رأي بعض المتأخرين «فالرحمن صفة ذاتية هي مبدأ الرحمة والإحسان، والرحيم صفة فعل تدل على وصول الرحمة والإحسان وتعديهما إلى المنعم عليه، ويدل على هذا أن الرحمن لم تذكر في القرآن إلا مجرى عليها الصفات كما هو شأن أسماء الذات «قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن»(٣) «لمن يكفر بالرحمن»(٤).

«أن دعوا للرحمن ولداً»(٥) «إني أخاف أن يمسك عذاب من الرحمن»(٦) «الرحمن علم القرآن»(٧) «الرحمن على العرش استوى»(٨) وهكذا..

أما الرحيم، فقد كثر في القرآن استعمالها وصفاً فعلياً، وجاءت بأسلوب التعدية والتعلق بالمنعم عليه «إن الله بالناس لرؤوف رحيم» «وكان بالمؤمنين رحيما»(٩) «وهو الغفور الرحيم» كما جاءت الرحمة كثيراً على هذا الأسلوب «ورحمتي وسعت كل شيء» «ينشر لكم ربكم من رحمته» ولم يرد في القرآن تعبير ما بـ «رحمانية الله».

وهذا الرأي في نظرنا هو أقوى الآراء مما ذكرنا ومما لم تذكر، فإن تخصيص أحد الوصفين بدقائق النعم أو بعض المنعم عليهم لا دليل عليه، كما أنه ليس مستساغا أن يقال في القرآن: إن كلمة ذكرت بعد أخرى لمجرد تأكيد المعنى المستفاد منها(١٠).

---

(١) سورة التوبة / ١٢٨. (٢) روح المعاني ١/ ٥٩. (٣) سورة الإسراء/ ١١٠
(٤) سورة الزخرف آية ٣٣. (٥، ٦) سورة مريم آية ٩١ وآية ٤٥. (٧) سورة الرحمن آية ١.
(٨) سورة طه آية ٥. (٩) سورة الأحزاب آية ٤٣. (١٠) تفسير شلتوت ص ٢٦.

«الحمد لله رب العالمين»

هي أحسن ما افتتح به الكلام فحمد الله والثناء عليه بما هو أهله ووصفه بما له من الصفات العلية لذا فقد تكرر الافتتاح بالحمد في كثير من السور.

والحمد هو الثناء باللسان على الجميل، ومن العلماء من خاض في التفريق بين معنى الحمد والشكر وأيهما أبلغ فجعل الثناء بالقول حمداً وبالعمل شكراً.

ومن العلماء: من جعل الحمد والشكر واحدا، فجعلهما أخوين في المعنى - ولا ريب أن استعمال القرآن للحمد في هذا المقام هو الأمثل.عن ابن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «الحمد رأس الشكر» وهذا الحديث وإن كان منقطعاً إلا أن له شاهداً يتقوى به وأطال الآلوسي في التفريق بينهما مدللاً على قوة معنى الحمد (١)

و «ال» من كلمة الحمد: قيل: هي للاستغراق، وقيل: للعهد وقال الزمخشري: هي للجنس.

والأرجح الأول لأن الاستغراق شامل للحمد فلا تخصص لعهد وغيره إلا بدليل ولا دليل، وفي حديث الحمد ما يشير إلى ذلك، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «اللهم لك الحمد كله، ولك الملك كله، وبيدك الخير كله، وإليك يرجع الأمر كله» (٢).

القراءات: قرأ جمهور القراء برفع كلمة الحمد وهذه القراءة متواترة وهي أمكن في المعنى لأنها تدل على ثبوت الحمد واستقراره لله تعالى.

وأما القراءة بكسر الميم فغريبة وقراءة زيد بن علي بكسر الدال أغرب.

لله: اللام حرف جر تفيد الاستحقاق (٣)، فالله سبحانه هو المستحق للحمد والمختص بالثناء عليه.

رب: الرب هو السيد المربي المالك، المعبود، وهو اسم فاعل حذفت ألفه مثل بار وبَرّ. ويطلق (الرب) على الله وحده، ويفيد الإضافة إلى غيره، نحو رب الدار.

العالمين: العالمون جمع عالم وهو جمع لا واحد له من لفظه، كالأنام والرهط والجيش (٤).

واختلف في اشتقاق كلمة العالمين فقيل: إنها مشتقة من العلم لذا خصوا العالمين بذوي العلم من الملائكة والثقلين، وربٌ أشرف الموجودات رب غيرهم.

وقيل مشتق من العلامة، وعلى هذا فالعالمين أعم إذ تطلق على كل جماعة متمايزة بعلامات مشتركة متجانسة، فيقال عالم الإنسان وعالم الحيوان وعوالم أخرى كثيرة لا

---

(١) روح المعاني ١/ ٧١
(٢) البحر المحيط ١/ ٩١ وانظر الحديث في تفسير ابن كثير.
(٣) المرجع السابق ١/ ٩١.
(٤) تفسير الطبري للعالمين.

تحصيها الأرقام. يقول كعب الأحبار: «ولا يحصى عدد العالمين إلا الله تعالى». فالله رب العوالم كلها ما نعلمه وما لا نعلمه، ولو انقطعت آثار ربوبيته لها لحظة لما استقر لها قرار ولا اطمأنت بها دار إلا في مطمورة العدم ومهاوي البوار.(١)

وذهب بعض المفسرين الى تخصيص مدلول العالمين.

فقال بعضهم: هم الجن والإنس لقوله تعالى: «ليكون للعالمين نذيرا» إذ الرسول ﷺ للإنس والجن معاً.

وقال جعفر الصادق هم الإنس وحدهم لقوله تعالى «أتأتون الذكران من العالمين».

وقال بعضهم: إن المقصود بالعالمين هوعالم الحياة كعالم الإنسان وعالم الحيوان وعالم النبات. ولا يطلق على الجماد عالم الجماد، ولا يقال عالم الحجر ولا عالم التراب. وقد عللوا حصر مدلول العالم على ما به الحياة التي يظهر فيها مدلول التربية والربوبية (٢).

والحق أن لفظ العالم عام ودعوى التخصيص لا دليل عليها، وإطلاق لفظ العالمين على الإنس تارة وعلى الإنس والجن تارة أخرى لا يدل على التخصيص، بل يدل على أنهم من العالمين ولا ينفي صفة العالمية عن غيرهم.

«فليس شيء من الكائنات سماويها وأرضيها، مجردها وماديها وروحانيها إلا والتربية الإلهية شملته في جميع أطواره ومن جميع نواحيه، ذاته وخواصه، في وجوده وبقائه، في تمكينه ونفعه والانتفاع به» (٣).

«مَلِكِ يوم الدين»

أو «مالِكِ يوم الدين»

مالِك أو ملِكِ قراءتان متواترتان فمالِك على وزن فاعِل قرأها عاصم والكسائي وكثير من الصحابة منهم أبي بن كعب وابن مسعود ومعاذ وابن عباس، ومن التابعين قتادة والأعمش

ومَلِكِ: قرأ بها أبو هريرة وعاصم الجحدري وهي مروية عن بقية القراء السبعة ويشبع نافع كسرة الكاف وإذا أشبعت الكسرة لفظت ياء «ملكي يوم الدين»

أما ما نسب إلى أبي حنيفة في قراءته «مَلَكَ» فعلاً ماضياً فهذا شاذ لا يجوز القراءة به(٤).

---

(١) روح المعاني ١/ ٧٩.
(٢) المرجع السابق ١/ ٧٩.
(٣) تفسير شلتوت.
(٤) تفسير ابن كثير ١/ ٤٥

وهناك قراءات عدة لا داعي لذكرها لشذوذها وغرابتها.

ولا خلاف أن القراءتين مَلِك ومالِك متواترتان لذا يجوز الاقتصار على قراءة إحداهما، فأيها قرأتَ أصبتَ، أما معناهما فقد وقع فيهما خلاف طويل بين المفسرين يحسن ذكره حتى يكون المسلم على بينة في هذا الأمر الجلل.

نقول: اعلم أن مسالك المفسرين مختلفة ومتباينة، فهناك فريق يرجح قراءة على قراءة تبعًا للمعنى المفهوم من القراءة وهذا منهج لكبير المفسرين بالمأثور الإمام ابن جرير وكبير المفسرين بالرأي الزمخشري لذا تراهم يرجحون قراءة على قراءة بل يطعنون في القراءة الأخرى، وهناك فريق من المفسرين يكتفي بالترجيح، ويكف لسانه عن الطعن في القراءة الأخرى.

أما الفريق الثالث فهو الذي آثر السلامة وسلك المنهج السليم في عدم الطعن والترجيح، وهذا مذهب الجمهور وخير من حمل هذا اللواء هو الإمام أبو حيان في تفسيره البحر المحيط. ويظهر لك هذا الموقف في قراءة مالِك ومَلِك.

فقد رجح الطبري والزمخشري قراءة ملك على قراءة مالك فقالوا: ومَلِكِ هو الاختيار لقوله تعالى «لمن المُلْكُ اليوم»(١)، ولقوله «مَلِكِ الناس»(٢)، ولأن الملك يعم والمالك يخص ولم يكتف الإمام الطبري بالترجيح بل طعن بمن قرأ مالِك(٣)

أما صاحب الكشاف فقد اكتفى بالترجيح وقال «بأنه يلزم على قراءة مالك نوع من التكرار لأن الرب بمعناه أيضاً. وأن الله تعالى وصف ذاته المتعالية بالملكية عند المبالغة في قوله تعالى: «مالك المُلْك»(٤) بالضم دون المالكية.

أما النهج القويم والسليم فهو ما سلكه جمهور المفسرين من عدم الخوض في الطعن أو الترجيح، والرد على الطاعنين والمرجحين لقراءة على قراءة.

قالوا أما ترجيح قراءة مَلِك على مالِك فإن هناك من عكس ذلك.

أما استدلالهم بقوله «لمن المُلْكُ اليوم»(٥) فيخدشه قوله تعالى «يوم لا تَمْلِكُ نفسٌ لنفسٍ شيئاً»(٦) فإنه سبحانه أراد باليوم يوم القيامة وهو يوم الدين،ونفي المالكية عن غيره يقتضي إثباتها له إذ السياق لبيان عظمته تعالى.

أما دعواهم أن الملك يعم والمالك يخص فهو خلاف الظاهر.

الظاهر أن بين المالك والملك عموماً وخصوصاً من وجه لغة وعرفا ولا نطيل في الرد، ويكفـــــي أن نقف الموقف الذي فيه السلامة إن شاء الله، فنقول إن القراءتين متواترتان

---

(١) سورة غافر آية ١٦. (٢) سورة الناس آية ٢. (٣) تفسير الطبري والكشاف للآية ملك يوم الدين. (٤) سورة آل عمران آية ٢٦. (٥) سورة غافر آية ١٦. (٦) سورة الانفطار آية ١٩.

صحيحتان فرسا رهان ولا فرق بين المالك والملك صفتين لله تعالى كما قاله السمين في التفسير «ولا التفات إلى من قال إنهما كحاذِر وحَذِر، ومتى أردت ترجيح أحد الوصفين تعارضت لديّ الأدلة وسدّت عليّ أبواب الآثار وانقلب بصر البصيرة خاسئاً وهو حسير»(١).

يوم: هو في العرف عبارة عما بين طلوع الشمس وغروبها من الزمن، وفي الشرع عبارة عما بين طلوع الفجر الثاني وغروب الشمس، ويطلق أيضاً على مطلق الوقت وتركيب اليوم غريب منفرد فلا يوجد كلمة فاؤها ياء مفتوحة وعينها واو إلا كلمة يوم وتصاريفه.

الدين: الجزاء، حكى أهل اللغة دِنْتُه دَيْنا و دينا بفتح الدال وكسرها جازيته، ومنه الحديث المرسل عن أبي قلابة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «البر لا يبلى، والإثم لا ينسى، والديان لا يموت، فكن كما شئت كما تدين تدان»(٢).

فيوم الدين هو يوم الجزاء ويؤيده قوله تعالى «اليوم تجزى كل نفس بما كسبت»(٣) «اليوم تجزون ما كنتم تعملون»(٤).

وتخصيص اليوم بالإضافة مع أنه سبحانه وتعالى مالك وملك جميع الأشياء في كل الأوقات والأيام، إما للتعظيم، وإما لأن الملك والمالك الحاصلين في الدنيا لبعض الناس بحسب الظاهر يزولان وينسلخ الخلق عنهما انسلاخاً ظاهراً في الآخرة «كلهم آتيه يوم القيامة فرداً»(٥) وينفرد سبحانه في ذلك اليوم بهما انفراداً لا خفاء فيه ولذلك قال سبحانه «يوم لا تملك نفس لنفس شيئاً والأمر يومئذ لله»(٦) «لمن الملك اليوم لله الواحد القهار»(٧)

وأيضا هناك يجتمع الأولون والآخرون ويقوم الروح والملائكة صفاً، وتجتمع العبد في صعيد واحد وتظهر صفة الجمال والجلال أتم ظهور، فتعلم صفة المالكية والملكية للمجموع في آن واحد.(٨)

«إياك نعبد وإياك نستعين»

إياك: إيا ضمير نصب منفصل وتلحقه ياء المتكلم وكاف المخاطب وهاء الغائب «إياي، إياك، إياه»

---

(١) روح المعاني ١/ ٨٣ وانظر حاشية السمين على تفسير البيضاوي في نفس الآية.

(٢) رواه عبدالرازق بن همام الصنعاني في المصنف رقم ٢٢٦٢ والبيهقي في كتاب الأسماء والصفات جـ ١/ ١٤٠ والحديث مرسل لأن أبا قلابة تابعي وأسقط منه الصحابي والحديث على إرساله يدل على المعنى المراد تحقيقه وهو إطلاق الدين على الجزاء، وعلى كل حال فإن هذا من الآثار التي جرت مجرى الأمثال.

(٣) سورة غافر آية ١٧. (٤) سورة الجاثية آية ٢٨. (٥) سورة مريم آية ٨٠.

(٦) سورة الانفطار آية ١٩. (٧) سورة غافر آية ١٦. (٨) روح المعاني ١/ ٨٥.

إعرابها: إياك ضمير نصب مفعول به وتقدم المفعول على الفعل يفيد الحصر والتخصيص. أما القراءات فقد قرئت بكسر الهمزة وتشديد الياء وبها قرأ الجمهور وهي القراءة المتواترة، وهناك قراءات شاذة منها القراءة بتخفيف الياء، وبإبدال الهمزة هاء «هياك» وإبدال الهمزة واواً «وياك»(١).

نعبد: العبادة هي أعلى مراتب الخضوع والتذلل أوهي خضوع لا يحد لعظمة لا تحد(٢) ولا تجوز شرعاً ولا عقلاً إلا لله تعالى لأنه المستحق لذلك، فلا تجوز لغيره أياً كان في أي زمان وأي مكان. وتقديم المفعول إياك على فعل العبادة يفيد اختصاص الله وحده بالعبادة فهو وحده الحقيق بأقصى غايات الخضوع والتذلل، والالتفات الوارد في الآية يعني الانتقال من الغيبة إلى الخطاب إذ الآيات المتقدمة تتكلم بصيغة الغائب ثم انتقلت الى المخاطب لينبه العابد إلى قرب المعبود قرباً لا يدانيه قرب حتى أصبح المعبود ماثلاً مخاطباً قريباً يشاهد ويسمع عبيده.

وذكر الألوسي وجهاً آخر لتقديم الضمير إياك على الفعلين نعبد ونستعين فقال: إن الله سبحانه مقدم في الوجود على العابد والعبادة ذاتاً فقدم وضعاً ليوافق الوضع الطبع وفيه تنبيه للعابد من أول الأمر على أن المعبود هو الله، فلا يتكاسل في التعظيم، وذكر الله تعالى أهم للمؤمنين في كل حال لا سيما حال العبادة له، لأنها محل وساوس الشيطان من الغفلة والكسل.

أما سر تعبير القرآن في قوله [نعبد] دون أعبد، لأن في التعبير «نعبد» تواضعاً وفي التعبير «أعبد» تكبراً، إذ التعبير بنعبد إشارة إلى حال العبد كأنه يقول إلهي إني واحد من عبيدك وهي مثل قوله تعالى عن الذبيح عليه السلام «ستجدني إن شاء الله من الصابرين»(٣) فقد عد نفسه واحداً من الصابرين وهذا من باب التواضع.

وقد أفاد الإمام الغزالي من التعبير بنعبد دون أعبد فقال إن في هذا إشارة لطيفة إلى أن العبادة وصلاة الجماعة أفضل من صلاة الفذ، أي الشأن في أداء الصلاة أن تؤدى مع الجماعة لذا قال نعبد أي جماعة دون أعبد بالإفراد.

وإياك نستعين: قدمت العبادة على الاستعانة أي طلب العون فقال نعبد أولاً ثم نستعين ثانياً، قال المفسرون فى تقديم الأول على الثاني تقديم للوسيلة قبل طلب الحاجة، لتحصيل الإجابة عليها، إذ العبادة مطلوبة لله تعالى من العباد، والاستعانة مطلوب العباد من الله، فتقديم العبدما يريد ه مولاه منه أدل على صدق العبودية من تقديم ما يريده من مولاه.(٤)

---

(١) البحر المحيط ١/ ٢٣. (٢) تفسير شلتوت ١/ ٢٩.
(٣) سورة الصافات ١٠٢. (٤) روح المعاني ١/ ٨٨.

وأضيف إلى ما تقدم فأقول: إذا كانت الفاتحة قد قسمت بين الله وعباده نصفين فإن نهاية نصف ما لله في قوله سبحانه «إياك نعبد» وبداية ما لخلقه في قوله سبحانه «إياك نستعين» وحتى نهاية الفاتحة فقوله «إياك نعبد» نهاية البداية للنصف الأول من الفاتحة، «وإياك نستعين» بداية النهاية للنصف الثاني والله أعلم.

ونلحظ فى الآية تكرار كلمة اياك لإفادة حصر العبادة به وحده، وحصر الاستعانة به وحده «إذا استعنت فاستعن بالله» فله العبادة وحده، وبه الاستعانة وحده، ونعم المعبود ونعم المستعان.

«اهدنا الصراط المستقيم»

مناسبة هذه الآية لما قبلها: لما قيل إياك نستعين أي نطلب العون منك، وكأنه قيل: كيف أعينكم، فقالوا اهدنا الصراط المستقيم. (١)

أما معنى اهدنا.. فمادة الهداية تدل على الدلالة بلطف ولذا يطلق على المشي برفق تهادى أما قوله تعالى «فاهدوهم إلى صراط الجحيم» (٢) فوارد على الصحيح مورد التهكم وفيها مزيد الحسرة وهي على حد قوله تعالى: «فبشرهم بعذاب أليم» والحاصل أن لكلمة هدى سبعة عشر معنى، وقد استهل هارون البصري ذكر هذه المعاني في كتابه القيم الوجوه والنظائر في القرآن الكريم، وهي هنا بمعنى الدلالة بلطف كما تقدم. (٣)

وكلمة هدى يتعدى لمفعوله باللام، أو بإلى، كقوله تعالى «إن هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم» (٤) وقوله «إنك لتهدي إلى صراط مستقيم» (٥).

وقد يتعدى لمفعوله بنفسه كما في الآية المذكورة «اهدنا الصراط المستقيم».

والصراط والسراط يذكر ويؤنث، وتذكيره أكثر ويجمع على سرُط وصرُط ككتاب وكُتُب ومعنى الصراط:

الطريق وأصله بالسين من السرط وقد تواترت القراءتان الصراط والسراط بالصاد والسين كما في قوله تعالى «لست عليهم بمصيطر» (٦) وبمسيطر، أما القراءة بالزاي أي الزراط (٧) فهذه شاذة وهى لغة لعذرة وتشبه لهجة أهل مصر فهم ينطقون السين قريبة من الزاي فيقولون أزبُوع عن الأسبوع، وهذا مما يجب تجنبه عند قراءة القرآن كما يجب تحاشي

---

(١) أنوار التنزيل ١/ ٣٤ ومدارك التنزيل ١/ ٧.

(٢) لسان العرب ونحوه والآية من سورة الصافات آية ٢٣.

(٣) والكتاب مخطوط وقد حققه الطالب سليمان القرعاوي ونال به الماجستير بإشرافي.

(٤) سورة الإسراء آية ٩. (٥) سورة الشورى آية ٥٢.

(٦) سورة الغاشية ٢١ - ٢٢.

(٧) البحر المحيط ١/ ١٥ قال البيضاوي وقد تشم الصاد صوت الزاي لأن الزاي إلى الطاء أقرب لأنهما مجهورتان.

لهجاتنا العامية في القراءات القرآنية مثل أولئك الذين يبدلون الذال زايا والضاد ظاء. وإن ذهب ابن كثير إلى جواز قراءة الضاد ظاء فقال: الصحيح من مذاهب العلماء أن يغتفر الإخلال بتحرير ما بين الضاد والظاء لقرب مخرجيهما. ولكن العلماء قيدوا هذا الجواز لمن لا يميز ذلك والله أعلم(١). «المستقيم» المستوي الذي لا اعوجاج فيه.

قال جرير: أمير المؤمنين على صراط إذا اعوج الموارد مستقيم

فالمراد بالصراط المستقيم ـ طريق الحق، وبهذا فسرها الصحابة والتابعون بتعبيرات مختلفة فقالوا: طريق الإسلام، طريق القرآن، والقرآن والسنة، وطريق الرسول. وهذا الاختلاف اختلاف تباين لا اختلاف تضاد إذ هو غالب ما يروى عنهم كما قال ابن تيمية رحمه الله (٢).

حسبنا أن نعلم أن محصلة أقوال الصحابة والتابعين أن الإسلام هو الصراط المستقيم وهو الوسط بين طرفي الإفراط والتفريط في كل العقائد والأعمال، فهو وسط في العقيدة بين الملحدين الذين ينكرون الآلهة وبين الذين يعددون.

وسط بين الذين يغرقون في المادية والذين يهيمون في الخيال.

وسط بين المتحللين الذين يتبعون شهواتهم وبين الموغلين في رهبانيتهم.

وسط بين الرأسمالية والشيوعية، وهذا الحل المنشود لخلاص العالم من نار العملاقين الأحمقين، وهذا ما ننتظره بإذن الله «وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس». (٣).

«وأن هذا صراطي مستقيماً، فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله»(٤) فالصراط المستقيم هو هذا الدين والمستقبل للإسلام والله مظهره وناصره ولو كره المجرمون.

«صراط الذين أنعمت عليهم»

إعرابها بدل من الصراط المستقيم وهو بدل الكل من الكل وهو الذي يسميه ابن مالك البدل الموافق أو المطابق تحاشيا من إطلاق الكل على الله في مثل صراط العزيز الحميد.

أما تفسير هذه الآية فإن خير ما يفسر القرآن القرآن وقد ورد في سورة النساء ما يفسره قال تعالى «صراط الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وحسن أولئك رفيقا»(٥).

---

(١) تفسير ابن كثير ١/ ٣٠.

(١) مقدمة في أصول التفسير في باب تفسير الصحابة وقد نقله ابن كثير في مقدمته.

(٣) سورة البقرة آية ١٤٣. (٤) سورة الأنعام آية ١٥٣. (٥) سورة النساء آية ٦٩.

أما النعمة: فهي لين العيش وقيل النعمة هنا نعمة الإسلام لاشتمالها على سعادة النشأتين وهي النعمة كل النعمة، فمن فاز بها فقد أنعم الله عليه بالنعم كلها(١).

عليهم: القراءات في قوله «عليهم» أورد العلماء عشر قراءات نكتفي بالمتواتر منها وبها يصح قراءته في الصلاة.

قرأ الجمهور: بكسر الهاء وإسكان الميم «عليهِمْ»، وقرأ حمزه بضم الهاء وإسكان الميم «عليهُمْ»، وقرأ ابن كثير وقالون بضم الهاء والميم وواو بعدها «عليهمو»(٢)

«غير المغضوب عليهم ولا الضالين»

مناسبة الآية لما قبلها: أنه لما طلبنا الهداية والثبات على الصراط المستقيم الذي هو صراط الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء، لما دعونا الله بذلك دعوناه أن يجنبنا طريق الأشقياء من الذين غضب الله عليهم. ففي الآيات تحلية وتخلية، يتحلى بالإيمان ويتخلى عن طريق أهل الضلال.

غير: لفظ مفرد مذكر دائما، ومدلوله ومعناه المخالفة بوجه ما، وأصله الوصف ويستثنى به، وغير لا يتعرف، وإدخال أل عليه خطأ فلا يقال: الغير. واختلف في إضافته إلى معرفة فقال جماعة يتعرف وقال آخرون: لا يتعرف(٣)

أما إعراب (غير المغضوب عليهم) فهو بدل من (الذين أنعمت عليهم).

أما الغضب فقد كثرت أقوال المفسرين في تفسير حقيقته واختلفوا اختلافاً كثيراً تبعاً لمعتقداتهم.

فقال قائل: الغضب الشدة. وقال آخر: «الغضب تغير يحدث عند غليان دم القلب» وفي الحديث [اتقوا الغضب فإنه جمرة تتوقد في قلب ابن آدم، ألم تروا إلى انتفاخ أوداجه وحمرة عينيه].(٤)

وقال الزمخشري في فنقلته: فإن قلت: ما معنى غضب الله؟

قلت: هو إرادة الانتقام من العصاة وإنزال العقوبة بهم، وأن يفعل بهم ما يفعله الملك إذا غضب على من تحت يده، نعوذ بالله من غضبه ونسأله رضاه ورحمته(٥).

وقال السعد في شرح المفتاح «الغضب حركة للنفس مبدؤها إرادة الانتقام»(٦)

وقيل: الغضب تغير الطبع لمكروه، وقد يطلق على الإعراض لأنه من ثمرته(٧).

---

(١) تفسير الكشاف ١/ ٧٣. (٢) البحر المحيط ١/ ٢٦. (٣) المرجع السابق ١/ ٢٨.
(٤) روح المعاني ١/ ٩٤. (٥) الكشاف ١/ ٧١. (٦) روح المعاني ١/ ٩٥.
(٧) البحر المحيط ١/ ٢٨.

أما موقفنا من هذه التفسيرات أو التأويلات فنقول: صفة الغضب صفة لله تعالى لائقة بجلال ذاته لا أعلم حقيقتها، ولا كيف هي؟ والعجز عن درك الإدراك إدراك والكلام فيه كالكلام في الرحمة، حذو القذة بالقذة فهما صفتان قديمتان له سبحانه وتعالى(١).

ولا الضالين: لا هي حرف على الأرجح وإن ذهب الكوفيون إلى غير ذلك.

وهي هنا بمعنى النفي أو الجحد كما يقولون، فغير ولا في الآية بمعنى واحد وهو النفي والجحد.

قال الطبري في تفسير غير: «صح وثبت أن لا وجه لغير التي مع المغضوب عليهم يجوز توجيهها إليه على صحة إلا بمعنى الجحد والنفي، وأن لا وجه لقوله (ولا الضالين) إلا العطف على (غير المغضوب عليهم»(٢)

روي عن عمر بن الخطاب وعبد الله بن الزبير أنهما كانا يقرآن: وغير الضالين، وهذه القراءة وإن كانت القراءة بها غير جائزة لعدم تواترها فإنها تدل على أن المعنى - غير ولا - هو واحد. لذا فالقراءة من عمر وابن الزبير تدل على المعنى ولا يستدل بها على جواز القراءة، كما لا يستدل على قراءة «الضألين» بالهمز وإن قرأ بها أبيّ بن كعب ووصفها الزمخشري بقوله «هذه لغة من جد في الهرب من التقاء الساكنين»(٣).

أما معنى الضالين في اللغة: فالضلال هو الهلاك وهو سلوك سبيل غير القصد غير جادتها، والضلال: الحيرة والتردد.(٤)

من المقصود بالمغضوب عليهم وبالضالين؟

يرى جمهور المفسرين أن المغضوب عليهم هم اليهود والضالين النصارى.

وهم يستدلون على ذلك بالتفسير الثابت عن النبي صلى الله عليه وسلم وبما ورد في القرآن الكريم في آيات أخرى في مواضع متفرقة فقال عن اليهود «من لعنه الله وغضب عليه وجعل منهم القردة والخنازير»(٥) وهو وصف لليهود خاصة.

كما قال عن النصارى الذين وصفهم الله في تنزيله: «يا أهل الكتاب لا تغلوا في دينكم غير الحق ولاتتبعوا أهواء قوم قد ضلوا من قبل وأضلوا كثيراً وضلوا عن سواء السبيل»(٦).

قال رسول الله ﷺ «ولا الضالين» النصارى وسئل ابن عباس عن الضالين فقال: النصارى(٧).

---

(١) روح المعاني ١/ ٩٥. (٢) جامع البيان ١/ ٨٢. (٣) الكشاف ١/ ٧٣.
(٤) البحر المحيط ١/ ٣٩. (٥) سورة المائدة آية ٦٠. (٦) سورة المائدة آية ٧٧.
(٧) جامع البيان ١/ ٨٣.

وقد خاض المفسرون في تقديم المغضوب عليهم على الضالين، فقالوا: وإنما قدم سبحانه المغضوب عليهم على الضالين - مع أن الضلال في بادىء النظر سبب للغضب إذ يقال ضل فغضب عليه - لتقدم زمان المغضوب عليهم وهم اليهود على زمان الضالين وهم النصارى، أو لأن الإنعام يقابل بالانتقام ولا يقابل بالضلال فبينهما تقابل معنوي بناء على أن الأول إيصال الخير إلى المنعم عليه والثاني إيصال الشر إلى المغضوب عليه، أو لأن اليهود أشد في الكفر والعناد وأعظم في الخبث والفساد وأشد عداوة للذين آمنوا ولذا ضربت عليهم الذلة والمسكنة. والنصارى دون ذلك وأقرب للإسلام منهم، ولذا وصفوا بالضلال لأن الضال قد يهتدي، ومما يدل على أن اليهود أسوأ حالاً من النصارى أنهم كفروا بنبيين محمد ﷺ وعيسى عليه السلام والنصارى كفروا بنبي واحد وهو نبي ﷺ، وفضائحهم وفظائعهم أكثر مما عند النصارى[1].

هذا ماصح في الحديث في تفسير المغضوب عليهم والضالين، وأنهم اليهود والنصارى ويرى بعض المفسرين أن هذا التفسير لا محيص عنه والقول بغيره هو تجاسر على تفسير كتاب الله إذ ليس عند قول رسول الله ﷺ قول لقائل.

ويرى فريق من المفسرين أن تفسير المغضوب عليهم والضالين بما هو أعم وأشمل هو الأولى، ففسر المغضوب عليهم على كل من أخطأ في الأعمال الظاهرة، وهم الفساق، وأطلق الضالين على كل من أخطأ في الاعتقاد لأن اللفظ عام والتقييد خلاف الأصل بل يرى الرازي أن المغضوب عليهم هم الكفار، والضالون هم المنافقون وعلله بما ورد في أول سورة البقرة من ذكر المؤمنين ثم الكفار ثم المنافقين.[2] وقد مال إلى هذا الرأي المرحوم الشيخ محمود شلتوت في تفسيره فقال: وقد اختلفت أقوال المفسرين في بيان معنى المنعم عليهم والمغضوب عليهم والضالين، والذي نراه أن الناس أمام الحق والهداية الإلهية كما بين الله في صدر سورة البقرة التي تلي هذه السورة في الترتيب القرآني - أصناف ثلاثة، وهو شأن طبيعي في الجماعة البشرية في كل وقت، وفي كل مكان.

الصنف الأول: المؤمنون: ﴿الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون. والذين يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك وبالآخرة هم يوقنون، أولئك على هدى من ربهم وأولئك هم المفلحون﴾[3] وهؤلاء هم الذين أنعم الله عليهم ورضي عنهم.

---

(١) روح المعاني ١/ ٩٦ والبحر المحيط ١/ ٣٠ هذا الكلام نقل الآلوسي كثيراً منه من البحر المحيط. وقد زاد عليه حديثاً أسقطته لضعفه بل لوضعه على لسان الرسول «والحديث» من لم يكن عنده صدقة فليلعن اليهود رواه السلفي والديلمي وابن عدي كما ذكر الآلوسي. وقد رجعت إلى الديلمي في مسند الفردوس ٤/ ٢٣. وقرأت تعليق ابن القيم في المنار المنيف بين الصحيح والضعيف يقول في ص٢١ هذا حديث موضوع لأن اللعنة لا تقوم مقام الصدقة أبداً ونحن نعلم أن اليهود مغضوب عليهم بنص القرآن، ولكن لا نرى قبول أحاديث موضوعة ولو في لعنهم.

(٢) مفاتيح الغيب ١/ ٢٦١.   (٣) سورة البقرة آية (٢ - ٥).

والصنف الثاني: الكافرون: ﴿سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون، ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة، ولهم عذاب عظيم﴾(١) وهؤلاء المغضوب عليهم.

والصنف الثالث: هم المنافقون الحائرون، المترددون بين إيمانهم الظاهر وكفرهم الباطن «مذبذبين بين ذلك لا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء»(٢). «في قلوبهم مرض فزادهم الله مرضا ولهم عذاب أليم بما كانوا يكذبون»(٣) «وإذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا، وإذا خلوا إلى شياطينهم قالوا إنا معكم إنما نحن مستهزئون، الله يستهزئ بهم ويمدهم في طغيانهم يعمهون»(٤). وهؤلاء هم الضالون المتحيرون.

هذا الرأي الذي رجحه المرحوم الشيخ محمود شلتوت وغيره من المتأخرين، وهو رأي مرجوح للإمام فخر الدين الرازي ذكره آخر الأقوال مصدرا إياه بصيغة التضعيف «وقيل»(٥).

والذي يبدو أنه رأي لبعض المتقدمين من المفسرين الذين يرون عدم حصر المغضوب عليهم باليهود والضالين بالنصارى، فالمغضوب عليهم وصف يسع اليهود وغيرهم كما أن لفظ الضالين يسع النصارى وغيرهم وهذا ما حدا بابن كثير أن يتجاوز تفسير الحصر باليهود والنصارى، فيقول:المغضوب عليهم هم الذين فسدت إرادتهم فعلموا الحق وعدلوا عنه، ولا صراط الضالين «وهم الذين فقدوا العلم فهم هائمون في الضلالة لا يهتدون إلى الحق وهذا يدل على مسلكين قاصدين»(٦)

لذا لا نبالغ إذا قلنا إن ما ذهب اليه المتأخرون موافق ومنسجم مع تفسير المتقدمين بل موافق لتفسير النبي ﷺ لإفادته الوصف لا الحصر. ونضيف القول: إن هذا التفسير ينسجم أيضاً ومذهب الذين يرون وجود وحدة موضوعية بين السور القرآنية وأن كل سورة في القرآن لها علاقة ما بالسورة التي قبلها والتي بعدها، وهي هنا علاقة واضحة بين أواخر سورة الفاتحة. وسورة البقرة، وهي علاقة التفصيل لما تقدم إجماله في سورة الفاتحة، فقد أجملت الفاتحة. ذكر المنعم عليهم بصورة مجملة ثم فصلتها سورة البقرة في ذكر المؤمنين. ثم أجملت الفاتحة المغضوب عليهم والضالين، وفصلت ذلك البقرة كما سبق ذكره.

هذا وقد أطال الإمام الكواشي في كتابه التوجيه الجميل لأسرار آيات التنزيل فشرح هذه العلاقة شرحا لا بما فيه المزيد بل لما لا يزاد عليه (٧).

---

(١) سورة البقرة آية ٧. (٢) سورة النساء/ ١٤٣.

(٣) سورة البقرة آية ١٠. (٤) سورة البقرة آية ١٤.

(٥) مفاتيح الغيب ١/ ٢٦١ وتفسير الشيخ شلتوت ص٣٧. (٦) تفسير ابن كثير ١/ ٧٨.

(٧) أسرار آيات التنزيل (التوجية الجميل لأسرار آيات التنزيل، وهو كتاب قيم يحمل اسمه لفظاً ومعنى وقد حققه الطالب الأندونيسي علي يعقوب بإشرافنا في جامعة الملك سعود.

والحق أن وصف المغضوب عليهم هو وصف مفهم شامل لكل صنف ولكل من حق عليه الغضب من أولئك الذين يعلمون ويرسمون الطريق إلى جهنم فهم قوادها ومفكروها، كما أن وصف الضالين مشعر بالعليّة، ينطبق على الضالين الذين لا يهتدون للحق، حائرون، تائهون كمن يمشي مكبا على وجهه. وسيبقى الوصفان، المغضوب عليهم والضالين، سمة واضحة المعالم تشمل اليهود والنصارى وغيرهم من الملل والنحل السماوية والوضعية على حد سواء.

وأخيرا فإن الحديث عن تفسير آمين والقراءات الواردة ولغاتها والاختلاف في مدلولها وحكمها في الصلاة وأنها ليست من القرآن كل هذا لا داعي له وكما قال أبو حيان ضربنا عن الكلام عليها صفحاً، وحل ما نختم به الكلام عنها ما رواه البيهقي في الدلائل عن أبي ميسرة «أن جبريل أقرأ النبي صلى الله عليه وسلم فاتحة الكتاب، فلما قال ولا الضالين، قال له قل آمين، قال آمين، ويقولها المأموم لقراءة إمامه فقد أخرج مسلم وأصحاب السنن إلا الترمذي - عن أبي موسى الأشعري قال «قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا قرأ - يعني الإمام - غير المغضوب عليهم ولا الضالين، فقولوا: آمين يجبكم الله »(١).

وبحب الله تعالى ننهي الحديث وآخر دعوانا بما بدأت به سورتنا أم القرآن، أم الكتاب، له الحمد في الأولى والآخرة - والحمد لله رب العالمين.

خاتمة

إن الحديث عن سورة الفاتحة يطول ولا تكفيه هذه الصفحات المحدودة والتي قُيِّدنا بعددها. ولكن في هذا التفسير الموجز دعوة للتأمل في معانيها التي لا تتناهى حتى لا تشرد الأذهان التائهة في مناحي الحياة وسفاسفها، وتفكر في حقائق هذه الآيات كلما تلتها في صلاتها وغير صلاتها وقد ضربنا صفحا عن التعمق في الأحكام الفقهية، ومن أراد الاستقصاء للأحكام فليرجع إلى مظانها من تفاسير آيات الأحكام أو أمهات كتب الفقه فإن الكلام فيها كثير وكثير والحمد لله رب العالمين.



(١) الحديث صحيح رواه مسلم وأصحاب السنن إلا الترمذي.

المصادر والمراجع

أولا : كتب التفسير :

١ ـ إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم المعروف بتفسير أبي السعود رحمه الله .

٢ـ أنوار التنزيل وأسرار التأويل المعروف بتفسير البيضاوي ـ ناصر الدين عبدالله بن عمر الشيرازي ـ مؤسسة شعبان للنشر والتوزيع ـ بيروت وعليه حاشية الكازروني .

٣ ـ البحر المحيط : لأثير الدين محمد بن يوسف بن حيان الأندلسي الغرناطي ـ مطابع النصر الحديثة بالرياض .

٤ ـ تفسير القرآن العظيم ـ عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن كثير الدمشقي .

٥ ـ جامع البيان في تأويل آي القرآن : لابن جرير الطبري طبع في الرياض .

٦ ـ تفسير القرآن الكريم للمرحوم الشيخ محمود شلتوت الطبعة التاسعة دار الشرق بيروت

٧ ـ روح المعاني في تفسير القرآن الكريم والسبع المثاني، شهاب الدين محمود الآلوسي البغدادي الطباعة المنيرية ـ ط ٤ القاهرة .

٨ ـ الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون التاويل في وجوه التاويل للزمخشري جار الله محمد ابن عمر ـ ط / دار المعرفة ـ بيروت .

٩ ـ مدارك التنزيل وحقائق التأويل للنسفي ـ ط/ عيسى البابي الحلبي .

١٠ ـ مفاتيح الغيب/ فخر الدين الرازي ـ ط/ ٣ دار إحياء التراث العربي ـ بيروت .

ثانيا : كتب القراءات :

١ ـ تحبير التيسير في قراءات الأئمة العشر : للإمام محمد بن محمد بن علي بن يوسف الجزري بتحقيق محمد الصادق قمحاوي وعبد الفتاح القاضي .

٢ ـ التيسير في القراءات السبع ـ أبو عمر عثمان بن سعيد الداني استنبول ـ مطبعة الأدلة سنة ١٩٢٠ م .

٣ ـ دفاع عن القراءات في مواجهة الطبري المفسر ـ د. لبيب سعيد ـ طبع السعودية .

٤ ـ كتاب السبعة في القراءات لابن مجاهد أبي بكر أحمد بن موسى التميمي البغدادي ـ تحقيق شوقي ضيف ـ دار المعارف ـ القاهرة .

ثالثا : كتب الحديث :

١ ـ صحيح البخاري .

٢ ـ صحيح مسلم .

٣ ـ سنن أبي داود.
٤ ـ سنن المصطفى لابن ماجه.
٥ ـ سنن جامع الترمذي.
٦ ـ سنن النسائي.
٧ ـ نيل الأوطار للشوكاني.
٨ـ مسند الإمام أحمد.

رابعا : كتب اللغة :
١ ـ تهذيب اللغة الأزهري ، ط/ عيسى الحلبي،.
٢ ـ القاموس المحيط للفيروز أبادي، ط/ مصطفى الحلبي.
٣ ـ لسان العرب لابن منظور الأنصاري، ط/ القاهرة سنة ١٣٠٠هـ.



الإجـــازة الـعامة
واسـتـعمال المحـدثين لـهـا

د. صالح معتوق
مدرس الحديث وعلومه
بكلية الدراسات الإسلامية والعربية

مخطط البحـث

- تعريف الإجـازة لغة واصطلاحـا .
- منزلة الإجـازة من طرق التحمـل .
- أنواع الإجـازة وحكم كل نوع .
- الإجـازة العامـة وحكـمها
- استعـمال المحـدثين للإجـازة العامة :
  - أ – المحدثون المجيزون عامة من القرن الرابع إلى الخامس عشر الهجري .
  - ب – المحدثون الراوون بطريق الإجـازة العامة .
  - جـ – من طلب الإجـازة العامة من المحـدثين .
  - د – الآخـذون عمن روى بطريق الإجـازة العامة .
- الشروط المعتبرة في الإجـازة .
- مفهوم الإجـازة .
- ألفاظ الأداء عن الإجـازة .
- فائدة الإجـازة العامة وأهميتها في هذا الزمـان .

تعريف الإجـازة:

أ - الإجـازة في اللغة: العبور والانتقـال.

قال أحمد بـن فارس اللغوي (٣٩٥هـ) «معنى الإجازة في كـلام العرب مأخـوذ من جواز الماء الذي يسقاه المال مـن الماشية والحرث، يقال منه: استجزت فلانـاً فأجازني إذا أسقاك مـاء لأرضك أو ماشيتـك، كذلك طـالب العلـم يسأل العالم أن يجيزه علمه فيجيزه إياه»(١).

فعلى هذا يقال: أجزت فلاناً مـسموعاتي، بغير التعدية بحرف الجر، ومن غير حاجة إلى ذكر الرواية (إي رواية مسموعاتي).

وتكون أيضا بمعنـى التسويغ والإذن والإباحـة، وهنا لابد من التعـدية بحرف الجر ولابد من ذكر الرواية، فيقال: أجزت لفـلان رواية مـسموعاتي، وأما من قال: أجزت لفلان مـسموعاتي فعلى سبيل حذف المضاف(٢).

ب - الإجازة في الاصطلاح: إذْنُ الشيخ للطالب في الرواية عنه من غير سماع منه ولا قراءة عليه. فهي إخبار إجمالي بمروياته(٣).

فعلى هذا فالمعنى الاصطلاحي يوافق المعنى الثاني في اللغة.

وعرفها تقي الدين الشُمُنِّي (٨٧٢ هـ) بقوله: «الإجازة في الاصطلاح: إذن في الرواية لفظا أو خطا يفيد الإخبار الإجمالي عرفا، وأركـانها أربعة، المجيز، والمجاز له، والمجاز به، ولفظ الإجازة»(٤).

منزلة الإجـازة من طرق التحمل :

طرق التحمـل عند المحدثين ثمانية أقسـام: السماع، والعرض، والإجازة، والمنـاولة، والمكاتبة، والإعلام، والوصـية، والوجادة.

فأعلى طرق التحمل السماع ثم العرض - على خـلاف في تقديم أي منهما - ثم الإجـازة المقترنة بالمناولة، ثم الإجازة، وفي منزلتها من طرق التحمل مذاهـب:

١ - إنها أقوى من السماع قاله أبو القاسم عبدالرحمن بن محمد بن مَنْدَة (٤٧٠هـ) وعلل

---

(١) مقاييس اللغة ١/ ٤٩٤ ومجمل اللغة ١/ ٢٠٢ مادة جوز وانظر أيضا تاج العروس ١٥/ ٧٦ مادة جوز.

(٢) انظر مقدمة ابن الصلاح ٧٨ - وفتح المغيث ٢/ ٩٤، تدريب الراوي ٢/ ٤٢ - شرح شرح نخبة الفكر لعلي القاري ٢١٦ - توجيه النظر ٢٠٨.

(٣) علوم الحديث لأبي شهبة ٣/ ١٨ - منهج النقد في علوم الحديث لعتر ٢١٥.

(٤) تدريب الراوي ٢/ ٤٤.

ذلك بأنها: أبعد من الكذب، وأنفى عن التهمة وسوء الظن والتخلص من الرياء والعجب، وكان يقول: «ماحدثت بحديث إلا على سبيل الإجازة، حتى لا أوبق، فأدخل في كتاب أهل البدعة» ونحا إلى هذا القول أيضا أحمد بن ميسر المالكي (٣٣٧هـ) فقال: «إنها خير وأقوى في النقل من السماع الردي»[1].

٢ - إنها سواء: وهو مذهب بَقِيّ بن مخلد (٢٧٦هـ) وابنه أحمد (٣٢٤هـ) وحفيده عبدالرحمن (٣٦٦هـ) فقد نقل أحمد بن هارون بن عات الشاطبي (٦٠٩هـ) في ريحانة الأنفس في علماء الأندلس عن عبدالرحمن قوله: «الإجازة عندي وعند أبي وجدي كالسماع»[2].

٣ - التفصيل: ففي عصر السلف السماع أولى، وأما بعد أن دونت الدواوين وجمعت السنن واشتهرت فلا فرق. قاله الطوفي الحنبلي (٧١٦هـ)[3].

٤ - إنها دون العرض والسماع: وهو قول الجمهور ووصفه السيوطي (٩١١هـ)[4]، بأنه الحق، ونقل القاري[5] (١٠١٤) اتفاق أرباب العقول وأصحاب النقول عليه.

ويظهر لي من خلال تلك الآراء أن القائلين بتقديم الإجازة على السماع والمسوّين بينهما لم يقصدوا التحمل إنما أرادوا الأداء.

فالجميع متفق على أن التحمل بالسماع أعلى رتبة من الإجازة، وإنما الخلاف في أداء هذا التحمل، فالجمهور على أن قول الراوي سمعت فلانا أو قرأت على فلان أقوى من قوله أجازني فلان، فأخروا رتبة الإجازة عن السماع والعرض في الأداء والتحمل.

وغيرهم قدم الأداء بلفظ الإجازة أو سوى بينهما، وتعليل هؤلاء أن الراوي الذي سمع من شيخه قد يسهو أحيانا أو يغفل في مجلس السماع فيفوته سماع أحاديث أو كلمات، فإذا رواها بعد ذلك بلفظ سمعت فقد وقع في الكذب، أما الراوي بالإجازة فهو بعيد عن هذه التهمة، وبهذا نفهم قول ابن مَنْدة بأنها أبعد من الكذب.

أضف إلى ذلك أن الرواية في القرون المتقدمة كانت لحفظ حديث رسول الله ﷺ وضبطه وتدوينه ومعرفة صحيحه من سقيمه، لذا كان لابد من التشدد في ذلك والتفرقة بين القراءة والسماع وطرق التحمل الأخرى، أما بعد أن دونت تلك الأحاديث وأصبح المراد من الرواية في القرون المتأخرة المحافظة على سلسلة الإسناد متصلة برسول الله ﷺ، وبما أن هذا

---

(١) فتح المغيث ٢/٥٨ - تدريب الراوي ٢/٣١.

(٢) المصادر السابقة، وفهرست ابن خير الإشبيلي ١٦.

(٣، ٤) تدريب الراوي ٢/٣١.

(٥) شرح شرح نخبة الفكر ٢٢٢.

الاتصال يحصل بالإجازة كما في السماع فلا داعي للتشدد لئلا تنقطع سلسلة الإسناد، وهذا هو المعنى الذي لاحظه من قدّم الإجازة على السماع أو سواها بها.

ولاشك أن قول الجمهور هو الأصح، لأن السامع من لفظ الشيخ أو من لفظ القارئ على الشيخ يستفيد من شيخه فوائد جمة في ذلك المجلس، كضبط اسم راو أو شرح لغريب وغيره، عدا مايستفيده من سمت شيخه وهديه، وهذا ما لايحصل للمجاز، لاسيما إن كانت الإجازة بالمراسلة. وأيضا فإن تقديم السماع والعرض على الإجازة في العصور المتأخرة لن يقطع سلسلة الإسناد لأنه لايلزم من ذلك إبطال صحة الأداء بالإجازة.

أنواع الإجازة وحكم كل نوع:

أورد المحدثون أنواعا كثيرة للإجازة المجردة عن المناولة، فذكر الخطيب البغدادي (٤٦٣هـ) لها أربعة [١] أنواع في كتابه (الكفاية)، ثم جاء بعده القاضي عياض (٥٤٤هـ) وعني بتحريرها وتفصيلها وأوصلها إلى ستة أنواع في كتابه (الإلماع)، ثم زاد ابن الصلاح (٦٤٣هـ) نوعا سابعا، ثم أصبحت السبعة تسعة عند قطب الدين القسطلاني (٦٨٦هـ) فقد جعل النوع الرابع نوعين، وكذلك السادس، وتبعه على تقسيمه من جاء بعده كالعراقي (٨٠٦هـ) وابن حجر العسقلاني (٨٥٢) والسخاوي (٩٠٢) والسيوطي (٩١١) وغيرهم.

وترتيب هذه الأنواع من حيث القوة كالتالي:

١ - أن يجيز لمعين في معين مثل أن يقول: أجزت لك (أولكم) أن تروى عني صحيح البخاري مثلا، أو فهرستي هذه، فجمهور المتقدمين من العلماء على جواز الرواية وإيجاب العمل بها، ثم استقر الإجماع بعد ذلك على جوازها [٢].

٢ - أن يجيز لمعين في غير معين، مثل أن يقول: أجزت لك (أولكم) جميع مروياتي، فالخلاف في هذا الضرب أقوى من سابقه إلا أن جمهور المحدثين والفقهاء على جواز هذا الضرب أيضا [٣].

٣ - الإجازة العامة وسيأتي الكلام فيها مفصلا.

٤ - الإجازة للمجهول أو بالمجهول كأن يقول: أجزت لبعض الناس، أو أجزت فلانا كتاب السنن، وهو يروى عدة كتب في السنن ولايعين أحدها. فهذه إجازة فاسدة

---

(١) ذكر الخطيب خمسة أنواع للإجازة وعد منها الإجازة المقترنة بالمناولة التي هي أعلى ضروب الإجازة. انظر الكفاية ٣٢٦

(٢) الكفاية ٣٣٦ - الإلماع ٨٨ - ٩١ - مقدمة ابن الصلاح ٧٢ - فتح المغيث ٢/ ٥٩ - ٦٦، تدريب الراوي ٢/ ٢٩ - ٣١.

(٣) الكفاية ٣٤٥ - الإلماع ٩١ - ٩٧ - مقدمة ابن الصلاح ٧٣ - فتح المغيث ٢ / ٦٦ تدريب الراوي ٢/ ٣٢.

لافائدة لها، إذ لاسبيل إلى معرفة هذا المبهم ولاتعينه، ومن هذا النوع ايضا أن يقول: أجزت لمحمد بن خالد الدمشقي، وفي وقته جماعة مشتركون في هذا الاسم والنسب ولم يعين واحداً منهم[1].

٥ - الإجازة المعلقة بشرط، مثل أن يقول: أجزت لمن يشاء فلان فأكثر المحدثين على أنها فاسدة كسابقتها[2].

٦ - الإجازة للمعدوم وهي ضربان:

ا - الإجازة لمعدوم تبع لموجود كأن يقول: أجزت لفلان ولولده ولكل ولد يولد له، فهذه أجازها معظم المحدثين واستمر عملهم على ذلك.

ب - الإجازة المقتصرة على المعدوم كقوله: أجزت لمن يولد لفلان فهذه باطلة[3].

٧ - الإجازة لمن ليس أهلا لها حين الإجازة كالإجازة للمجنون والكافر والفاسق والمبتدع والصغير غير المميز، فهي صحيحة وتؤدى إذا زال المانع[4].

٨ - إجازة المجاز كأن يقول أجزت لك أن تروي عني ما أُجيز لي، فالصحيح والذي عليه العمل أنها جائزة، وكان أبو نُعَيم الأصبهاني (٤٣٠ هـ) يقول: «الإجازة على الإجازة صحيحة جائزة»[5].

٩ - الإجازة لما لم يتحمله المجيز بعد،كأن يقول: أجزت لك أن تروي عني جميع ماأرويه وماسأرويه بعد الآن، والصحيح بطلان هذا النوع[6].

الإجازة العامة وحكمها:

هي أن يجيز لغير معين بوصف العموم.

وهي على ضربين: ١ - مقيدة أو معلقة بوصف ومخصوصة بوقت.

٢ - ومطلقة.

فمثال المقيدة: أجزت لمن لقيني، أو لكل من قرأ عليَّ الكتاب الفلاني، أو لمن كان من طلبة العلم ببلد كذا، أو لأهل بلد كذا، أو لبني هاشم، أو قريش[7] مروياتي أو الكتاب الفلاني، أو الحديث الفلاني.

---

(١) الإلماع ١٠١ - مقدمة ابن الصلاح ٧٤ - فتح المغيث ٢ / ٧٥ - ٧٧ - تدريب الراوي ٢/ ٣٤ - ٣٥.

(٢) الإلماع ١٠٢ - مقدمة ابن الصلاح ٧٤ - ٧٥ فتح المغيث ٢ / ٢٢ - ٨١ - تدريب الراوي ٢/ ٥٣ - ٣٦.

(٣) الإلماع ١٠٤ - ١٠٥ مقدمة ابن الصلاح ٧٥ - ٧٦ - فتح المغيث ٢ / ٨١ - ٨٣ - تدريب الراوي ٢/ ٣٧ - ٣٨.

(٤) فتح المغيث ٢/ ٨٣ - ٨٦ - تدريب الراوي ٢ / ٣٨.

(٥) الكفاية ٣٤٩ - مقدمة ابن الصلاح ٧٧ - فتح المغيث ٢/ ٨٨ - ٩٣ - تدريب الراوي ٢/ ٤٠ - ٤١.

(٦) الإلماع ١٠٥ - ١٠٧ - مقدمة ابن الصلاح ٧٦ و٧٧ - فتح المغيث ٢/ ٨٦ - ٨٨ - تدريب الراوي ٢/ ٣٩ - ٤٠ - وانظر في صحة سماع الكافر الكافية ص ٧٦ وفهرست ابن خير ١٦.

(٧) الإلماع ٩٨

حكمها: قال القاضي عياض (٥٤٤هـ) في قول المجيز: أجزت لمن هو الآن من طلبة العلم ببلد كذا أو لمن قرأ علي قبل هذا: «فما أحسبهم اختلفوا في جوازه ممن تصح عنده الإجازة، ولا رأيت منعه لأحد، لأنه محصور موصوف كقوله لأولاد فلان أو إخوة فلان»(١) وأما ما لا يدخل تحت حصر كأهل بلد كذا فهو كالعامة المطلقة(٢).

قال السخاوي «وحينئذ فكل ما قل فيه العموم بالقرب من الخصوص الحقيقي لوجود الخصوص الإضافي فيه يكون أقرب إلى الجواز من غيره، ويلتحق بذلك أجزت لأهل السنة أو الشيعة أو الحنفية أو الشافعية، فهو أخص من جميع المسلمين وأقل انتشارا. لانحصار المجاز بالصفة الخاصة مع العموم فيه»(٣).

فجمهور المبيحين للإجازة لم يختلفوا في هذا الضرب لأن فيه نوعَ حصرٍ ووصف، فهو يشبه النوع الخامس من أنواع الإجازة.

أما ابن الصلاح (٦٤٣ هـ) فلم يصرح بتصحيح ولا منع لهذا الضرب، وقد اختار عدم صحة الإجازة العامة المطلقة، وقال في هذه الصورة: «إنها أقرب إلى الجواز»(٤) هذا من الناحية النظرية، أما من الناحية العملية فقد عمل ابن الصلاح بهذا الضرب، فقد أجاز رواية مقدمته في علوم الحديث لكل من ملك منه نسخة(٥).

ومثال المطلقة: أجزت لجميع المسلمين، أو لكل أحد، أو لمن أدرك حياتي، أو لأهل عصري(٦) مروياتي أو الكتاب الفلاني أو الحديث الفلاني.

حكمها: - ذهب إلى جواز هذا الضرب والذي قبله - أكثر المبيحين للإجازة، ومنهم القاضي أبو الطيِّب الطبري (٤٥٠هـ) وقصره على الموجودين حين الإجازة، فإذا قال المحدث: أجزت لجميع المسلمين، فلا تشمل الإجازة من سيولد بعد ذلك، وإذا قال: أجزت لأهل بلد كذا أو لبني هاشم فلا تصح أيضا لمن لم يوجد منهم بعد ممن هو معدوم حين الإجازة(٧).

وممن ذهب إلى جواز هذين الضربين - سواء الموجودون حين الإجازة أو بعدها قبل وفاة المجيز - أبوبكر الخطيب البغدادي (٤٦٣هـ) وغير واحد من المشايخ، وذكر القاضي عياض أن سبب اختلافهم في هذا الضرب مبني على اختلافهم في الوقف على المجهول ومن لايحصى، كالوقف على بني تميم وقريش، فإن الفقهاء اختلفوا في ذلك: فقالت طائفة: ذلك يصح وهو مذهب المالكية، وأظهر قولي الشافعية، وذهب إليه محمد بن الحسن الشيباني (١٨٩هـ) وأبو يوسف القاضي (١٨٢هـ) من الأحناف وقاسوا ذلك على جواز الوقف على الفقراء والمساكين وهم لايحصون.

---

(١) الإلماع ١٠١. (٢) تدريب الراوي ٢/ ٣٢. (٣) فتح المغيث ٢/ ٧٤.
(٤) مقدمة ابن الصلاح ٧٣. (٥) فتح المغيث ٢/ ٧٤.
(٦) الإلماع ٩٨ - فتح المغيث ٢/ ٦٧ تدريب الراوي ٢/ ٣٢ (٧) الإلماع ١٠٠ - فتح المغيث ٢/ ٦٨.

وذهبت طائفة إلى أنه لايصح لأن الموقوف عليه غير متعين[1].

وقد تعرض النووي (٦٧٦هـ) أيضا لحكم الإجازة العامة في كتابه (روضة الطالبين) وذكر ذلك في مستند قضاء القاضي من الباب الثاني من جامع آداب القضاء، فقال بعد أن ذكر أن من صورها أن يقول: أجزت لكل أحد، قال: «وبه قطع القاضي أبوالطيب الطبري وصاحبه الخطيب البغدادي وغيرهما من أصحابنا وغيرهم من الحفاظ»[2].

وكذا رجح جوازها أبو عمرو بن الحاجب (٦٤٦هـ) والعز بن جماعة (٨١٩ هـ) وقال: إنه - أي جواز الرواية ووجوب العمل بالمروي بها - الحق[3]. وأبو العلاء الهمداني العطار (٥٦٩هـ)[4].

ومما استدل به المجيزون أيضا قوله ﷺ: «بلغوا عني»[5] الحديث والإجازة إحدى طرق التبليغ[6].

وقد سئل أبوبكر الحازمي (٥٨٤هـ) عن الرواية بالإجازة العامة فقال: «لم أر في اصطلاح المتقدمين من ذلك شيئا غير أن نفرا من المتأخرين استعملوا هذه الألفاظ ولم يروا بها بأسا، ورأوا أن التخصيص والتعميم في هذا سواء، وقالوا: متى عدم السماع الذي هو مُضاه للشهادة فلا معنى للتعيين»[7].

٢ - وذهب ابن الصلاح (٦٤٣هـ) إلى عدم صحة الإجازة العامة المطلقة فقال: «الإجازة في أصلها ضعف، وتزداد بهذا التوسع والاسترسال ضعفا كثيرا لاينبغي احتماله»[8].

وكذا اختار الماوردي (٤٥٠هـ) عدم صحتها، ومال الحافظ عبدالغني بن عبدالواحد المقدسي (٦٠٠هـ) إلى منع الرواية بها[9].

استعمال المحدثين للإجازة العامة:

سأورد هنا - بإذن الله تعالى - أسماء الذين استعملوا الإجازة العامة من المحدثين مستشهدا بالنصوص التي نصت على ذلك، مبتدئا بالذين أجازوا غيرهم، مرتبا لهم على القرون، ومثنّيا بالذين حدثوا ورووا بطريق الإجازة العامة، وبذلك سنعلم أن هناك

(١) الإلماع ١٠٠- فتح المغيث ٢/ ٦٧. (٢) فتح المغيث ٢/ ٧١ - روضة الطالبين ١١/ ١٥٨.
(٣) فتح المغيث ٢/ ٧١. (٤) فتح المغيث ٢/ ٦٨.
(٥) أخرجه البخاري عن عبدالله بن عمرو بن العاص في كتاب الأنبياء، باب ماذكر عن بني إسرائيل ٤/ ٢٠٧ وتمام الحديث: بلغوا عني ولو آية، وحدثوا عن بني إسرائيل ولاحرج ومن كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار. وأخرجه الترمذي في كتاب العلم، باب ماجاء في الحديث عن بني إسرائيل رقم الحديث ٢٦٦٩ جـ٥/ ٣٩. ورواه الدارمي في المقدمة باب البلاغ عن رسول الله ﷺ وتعليم السنن ١/ ١٣٦، والإمام أحمد في المسند ٢/ ١٥٩ - ٢٠٢ - ٢١٤.
(٦) فتح المغيث ٢/ ٦٩ تدريب الراوي ٢/ ٣٤.
(٧) فتح المغيث ٢/ ٦٨. (٨) مقدمة ابن الصلاح ٧٣. (٩) فتح المغيث ٢/ ٦٩.

عددا من المحدثين قبل ابن الصلاح وبعده استعلموا هذه الإجـازة، ومثلنا بذكر من طلب الإجـازة الـعـامة، وختمنا هذاالمبحث بذكر الآخـذين عمن روى بطريق الإجـازة العامة. وإن استمرار العمل بالإجازة العامة على مدى القرون المتقدمة والمتأخرة لمن أقوى الأدلة على استقرار الرأي بجواز العمل بها.

أ - المحدثـون المجيـزون عامة :

فمن القرن الرابع الهجـري :

١ - الحافظ الثقة أبوعبدالله محمد بن إسحـاق بن مندة (٣٩٥هـ) أجاز لمن قال لا إله إلا الله(١).

ومن القرن الخامس :

٢ - الحافظ الثقة أبـوعبدالله محمد بن عبـدالله بن سعيد الشنتجالي الأنـدلسي (٤٣٦هـ) فقد أجاز صحيح مسلم لكـل من دخل قرطبة من أهل العلم. وكـان قد سمعه من أبي النصر السجزي (٤٤٤هـ) وعندمـا أراد القاضي أبو الأصبـغ عيسى بـن سهل الأسدي القرطبي (٤٨٦هـ) أن يقرأ صحيـح مسلم على أبي عبدالله محمد بن عبدالله أبن عتّاب القرطبي (٤٦٢هـ) وكان يحمله عـن الشنتجالي، قال له ابن عتاب: «قد أجاز أبو محمد لكل من دخل قرطبة من أهل العلم فأنت وأنا فيه سواء»(٢).

٣ - وقد أجاز أبو الأصبغ - المذكور آنفا - لكل من طلب عليه العلم بقرطبة، وقد رأى القاضي عياض إجازته هذه بخطه(٣).

٤ - وكذلك الحافظ أبو محمد عبدالعزيـز بن أحمد الكتاني الدمشقي (٤٦٦هـ) فقد دخل عليه صـاحبه الحافظ أبـو محمد هبة الله بن أحمد الأنصـاري المعروف بابـن الأكفاني (٥٢٤هـ) في مرضه الذي توفي فيه، فقال الكتـاني: أنا أشهدكم أني قد أجزت لكل من هو مولود الآن في الإسلام يشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله(٤).

٥ - وأجاز أبـو الفضل أحمد بن الحسن بـن خَيْرُون البغدادي الحافظ (٤٨٨هـ) لجميع المسلمين الموجودين وقت الإجازة سنة (٤٨٦هـ)(٥).

٦ - وقد سأل أبو القاسـم هبة الله بن محسـن المقدسي الفقيـه الحافظ أبا الفتـح نصر بن

---

(١) مقدمة ابن الصلاح ٧٣ - فتح المغيث ٢/ ٦٨ - تدريب الراوي ٢/ ٣٢.
(٢) الإلماع ٩٩ - فتح المغيث ٢/ ٦٨.
(٣) الإلماع ١٠٠.
(٤) فهرست ابن خير ٤٥٥ - فتح المغيث ٢/ ٦٩.
(٥) فهرس الفهارس للكتاني ١/ ٣٨٦ - فهرست ابن خير ٤٥٤.

إبراهيم المقدسي (٤٩٠هـ) الإجازة فأجابه: «قد أجزت لك ولكل من وقع بيده جزء من رواياتي»[1].

ومن محدثي القرن السادس:

٧ - الحافظ الثقة أبو طاهر أحمد بن محمد السِلَفي الأصبهاني (٥٧٦هـ) فقد أجاز من الإسكندرية في بعض مكاتباته لأبي بكر الحازمي (٥٨٤هـ) لأهل بلدان عدة منها أصبهان وبغداد وواسط وهمذان وزَنْجان[2].

وقد أجاز السِلَفي أيضاً لكل من أدرك حياته. فقد أورد الإمام الرافعي في تاريخ قزوين[3] أن بعضهم كتب إليه: «إن رأى سيدنا الإمام الحافظ أن يجيز لأبي عبدالله محمد بن محمد البلخي الصوفي ولكل من أدرك حياته، وآثر الرواية عنه بالإجازة أن يروي عنه جميع ماصح ويصح عنده من مسموعاته ومجموعاته وإجازاته ومؤلفاته ومنظومه ومنثوره على شرط الإجازة وقانونها، فكتب إليه الحافظ رحمه الله: أجزت لهم على الشرط الذي شرطوه وفوق هذه الأسطر سطروه، وكتب أحمد بن محمد بن أحمد السِلَفي الأصبهاني بخطه في شوال سنة سبع وستين وخمسمائة بثغر الإسكندرية».

وذكر الكتاني أيضاً أن أبا طاهر أجاز إجازة عامة سنة ٥٦٠ هـ لكل من كان موجوداً من أهل أصبهان وغيرها من بلاد المسلمين[4].

ومن القرن السابع:

٨ - الحافظ النووي يحيى بن شرف (٦٧٦هـ) فقد حدث عن اثنين ممن عاصراه بالإجازة العامة، وقال السخاوي (٩٠٢هـ) إنه قرأ بخط النووي في آخر بعض تصانيفه: «وأجزت روايته لجميع المسلمين»[5].

٩ - وأبو علي الرَّنْدي عمر بن عبدالمجيد الأزْدي (٦١٦هـ) فقد أجاز لكل من كان موجوداً في شعبان سنة ٦١٣هـ[6].

١٠ والشيخ محي الدين محمد بن علي بن العربي الطائي الأندلسي (٦٣٨هـ) فقد أجاز لأهل عصره ولمن أحب الرواية عنه. وكان يحدث عن أبي طاهر السِلَفي بالإجازة العامة.[7].

---

(١) فتح المغيث ٢/ ٦٩. (٢) فتح المغيث ٢/ ٦٨ - ٧٠.

(٣) التدوين في تاريخ قزوين ٢/ ٢٢٥.

(٤) فهرس الفهارس ١/ ٤٣٠. (٥) فتح المغيث ٢/ ٧١.

(٦) فهرس الفهارس ١/ ٤٢٩ - ٤٣٠.

(٧) فهرس الفهارس ١/ ٣١٧.

ومن القرن الثامن :

١١ - أبو عبدالله عبدالرحيم الأوّلي فقد أجاز سنة ٧٢٠هـ لأهل عصره، وروى عنه بهذه الإجازة البرهان بن صدّيق[١] (٨٠٦هـ).

١٢ - وتقي الدين بن تيمية أحمد عبدالحليم الحرّاني (٧٢٨هـ) له إجازة كتبها لأهل غرناطة، وإجازة لأهل أصبهان، وإجازة لبعض أهل تبريز[٢].

١٣ - والحافظ أبو حفص عمر بن حسن المراغي المِزي الدمشقي (٧٨٧) فقد أجاز لمن أدرك حياته[٣].

١٤ - ومسند الدنيا في وقته الصلاح ابن أبي عمر محمد بن أحمد بن إبراهيم المقدسي الصالحي (٧٨٠هـ) أجاز لأهل عصره خصوصا للمصريين[٤].

وقد ذكر السخاوي أسماء عدة من الذين أجازوا عامة من القرن السادس حتى القرن الثامن فقال: «وأجاز لمن أدرك حياته».

١٥ - أبو جعفر أحمد بن عبدالرحمن بن مَضَاء اللخْمي (٥٩٢هـ).

١٦ - وأبو الحسين عبيد الله بن أبي الربيع القرشي (٦٨٨هـ).

١٧ - وقطب الدين محمد بن أحمد بن علي القسطلاني (٦٨٦هـ).

١٨ - وأبو الحجاج المزي الحافظ (٧٤٢هـ) وكتب ذلك بخطه في آخر بعض تصانيفه.

١٩ - والفخر ابن البخاري (٦٩٠هـ).

٢٠ - وأبو المعالي الأبَرْقوهي (٧٠١هـ).

٢١ - ٢٢ - وخلق من المسندين كالحجّار (٧٣٠هـ) وزينب بنت الكمال (٧٤٠هـ)، حتى إنه لكثرة من جوزها أفردهم الحافظ أبو جعفر محمد بن الحسين بن أبي البدر البغدادي الكاتب في تصنيف رتبهم فيه على حروف المعجم. وكذا جمعهم أبورشيد ابن الغزالي الحافظ في كتاب سماه الجمع المبارك. أفاده أبو العلاء الفرضي، وذكر منهم حيدر بن أبي بكر بن حيدر القزويني»[٥].

قلت: ولتقي الدين أبي المفضل محمد بن رافع السَّلامي (٧٧٤هـ) جزء جمع فيه من أجاز الرواية بالإجازة العامة.[٦]

---

(١) فهرس الفهارس ٢/ ١١١٥. (٢) فهرس الفهارس ١/ ٢٧٥.
(٣) فهرس الفهارس ٢/ ٥٥٤ (٤) الدرر الكامنة ٣/ ٣٠٥ - فهرس الفهارس ٢/ ٧١٥.
(٥) فتح المغيث ٢/ ٧١.
(٦) كشف الظنون ١/ ١٠ وفيه وفاة ابن رافع سنة ٦٧٢، والصواب ماذكرت.

ومن القرن التاسع :

٢٣ - المسند الرحال المؤرخ أبوالعباس أحمد بن حسن بن قُنفذ القُسَنْطيني الشهير بابن الخطيب فقد أجاز كما في آخر وفياته لمن رآه أو رأى من رآه أن يحدث بما صح لديه من مروياته وماشاء من مصنفاته . وهذه الإجازة تندرج تحت الإجازة العامة المقيدة وكانت وفاة ابن قنفذ سنة ٨١٠هـ[١].

٢٤ - والمحدث بدر الدين محمود بن أحمد العيني (٨٥٥هـ) صاحب «عمدة القارىء في شرح صحيح البخاري فقد حدث عنه السيوطي (٩١١هـ) بالإجازة العامة[٢].

٢٥ - وسبط ابن حجر العسقلاني يوسف بن شاهين الكركي (٨٩٩هـ) فقد أجاز لمن أدرك حياته [٣].

وذكر الكتاني[٤] أسماء جماعة من محدثي القرن التاسع أجازوا إجازة عامة لمن أدرك حياتهم عموماً ولأهل حلب خصوصاً وهم:

يوسف بن شاهين (وقد مر آنفا) ٢٦ - والمحب بن الشُحنة - وولديه. ٢٧- محمد ٢٨ والسري عبدالبر ٢٩- والقاضي زكريا الأنصاري ٣٠- والجمال القَلْقَشندي ٣١- والقطب الخيضري ٣٢- والحافظ عثمان الدِّيمي.

ومن القرن العاشر :

٣٣ - محدث مكة ومسندها في ذلك القرن عبدالعزيز بن عمر بن محمد بن فهد المكي الشافعي (٩٢١هـ) فقد أجاز لولديْ الإمام ابن غازي بقوله : «وكذا أجزت لأولادهما وإخوانهما وأقربائهما وخدمهما ومن يلوذ بهما ولجميع أهل بلدهما بل ولجميع المسلمين على مذهب من يرى ذلك»[٥].

٣٤ - وحافظ اليمن ومسنده ومؤرخه عبدالرحمن بن علي بن الدَّيْبَع الشيباني العبدري الزبيدي (٩٤٤هـ) فقد اجاز لمن أدرك حياته [٦].

٣٥ - ومحدث مكة ومؤرخها قطب الدين النهْرَوالي محمد بن أحمد المكي الحنفي (٩٩٠هـ) فقد أجاز لأهل عصره ومصره كما أجاز عامة لأهل تُنبكْت [٧].

وفي القرن الحادي عشر :

٣٦ - أجاز ملك المغرب المنصور السعدي (١٠١٢هـ) أهل عصره إجازة عامة[٨].

---

(١) فهرس الفهارس ٢/ ٩٧٤. ولم أجد هذه الإجازة في آخر وفيات ابن قنفذ المطبوعة.
(٢) بغية الوعاة ٢/ ٣٩٧. (٣) فهرس الفهارس ٢/ ١١٤٠. (٤) فهرس الفهارس ٢/ ١١٤٠ و٢/ ٩٦٤.
(٥) فهرس الفهارس ٢/ ٧٥٦. (٦) فهرس الفهارس ١/ ٤١٤. (٧) فهرس الفهارس ٢/ ٩٥٧ و٩٤٨.
(٨) فهرس الفهاس ٢/ ٥٧٢.

٣٧ - وكذلك الفقيه الشافعي خير الدين الرملي (١٠٨١هـ) صاحب الفتاوي الرملية أجاز لأهل عصره[١].

٣٨ - ومسند الديار المصرية ومفتي المالكية أبو الحسن علي بن محمد الأجهوري (١٠٦٦هـ) فقد أجاز لأهل عصره، وروى عنه بهذه الإجازة المسند أبو العباس أحمد ابن قاسم البوني (١١٣٩هـ)[٢].

٣٩ - وأجاز أيضا في هذا القرن لأهل عصره وكافة من أدرك حياته مسند صقعه، أبو سالم عبدالله بن محمد العيّاشي (١٠٩٠هـ) صاحب الرحلة.[٣]

ومن أعلام القرن الثاني عشر:

٤٠ - العلامة المنلا إبراهيم الكوراني (١١٠١هـ) فقد أجاز لكل من أدرك حياته[٤].

٤١ - وأجاز المسند أبو المواهب الحنبلي محمد بن عبدالباقي البعلي الدمشقي (١١٢٦هـ) لكل من وقف على مشيخته بجميع ماانطوى عليه ثبته المذكور من كتب الحديث والتفسير والفقه والقراءات وكتب العربية بأسانيدها إلى مؤلفيها[٥]، ولاشك أن هذه إجازة عامة مقيدة مخصوصة.

٤٢ - كما أجاز ابن سنّة الفُلاني (١١٨٦هـ) لأهل عصره وقد روى عنه بهذه الإجازة الحافظ محمد مرتضى الزبيدي[٦].

٤٣ - وسليمان بن يحيى بن عمر الأهْدل الزبيدي (١١٩٧هـ) أجاز لأهل عصره عامة[٧].

ومن القرن الثالث عشر:

٤٤ - الحافظ المسند محمد مرتضى الزبيدي (١٢٠٥هـ) صاحب تاج العروس فقد أجاز لمن أدرك حياته وأجاز أهل الراشدية وقُسَنْطينة بالجزائر[٨].

٤٥ - وقد أجاز أبو الحسن الونائي علي بن عبد البر الشافعي المصري المكي الحافظ (١٢١٢هـ) لأهل مكة الموجودين بها حالة الإجازة ومن يولد منهم مادام موجودا بها[٩].

٤٥ - وأجاز علامة الديار المصرية أبوعبدالله محمد بن محمد المالكي المغربي الأصل الأزهري (١٢٣٢هـ) لأهل عصره[١٠].

---

(١) فهرس الفهارس ١/ ٣٨٦. (٢) فهرس الفهارس ٢/ ٧٨٤ و١/ ٢٣٧. (٣) فهرس الفهارس ٢/ ٨٣٤.
(٤) فهرس الفهارس ١/ ٤٩٤. (٥) مشيخة أبي المواهب الحنبلي ٣٢.
(٦) فهرس الفهارس ٢/ ٦٨٨، والفلاني نسبة إلى فلان بضم الفاء، قبيلة في السودان.
(٧) فهرس الفهارس ٢/ ١١٢٩ (٨) فهرس الفهارس ١/ ١٧٥ - ٥٣٨ و٥١٣.
(٩) فهرس الفهارس ٢/ ١١١٥ (١٠) فهرس الفهارس ١/ ١٣٦.

٤٦ - والحافظ وجيه الدين عبدالرحمن بن سليمان الأهدل الزبيدي اليمني الشافعي مسند عصره ومفتي زبيد (١٢٥٠هـ) ألف النَّفَس اليماني والرَّوْح الريحاني في إجازة القضاة الثلاثة أولاد الحافظ الشوكاني، وقد ختم كتابه هذا بالإجازة العامة لكافة من أدرك حياته، لاسيّما من وقعت بينهما المعرفة، خصوصا من وقعت بينهما الاستفادات العلمية وأولادهم ومن سيولد لهم[١].

ومن مسندي القرن المنصرم :

٤٧ - الإمام الصوفي المسند المعمر السيد عيدروس بن عمر الحبشي الباعلوي الحضرمي مسند اليمن في القرن الرابع عشر المتوفى بحضرموت سنة ١٣١٤هـ فقد أجاز عامة لأهل العصر.[٢]

٤٨ - ومحدث الهند ومسندها نذير حسين بن جواد علي الرضوي العظيم أبادي (١٣٢٠هـ) أجاز عامة كافة من أدرك حياته ولو كان صبيا لايميز في أي بلد كان من العرب والعجم، وخصوصا أهل الهند والحجاز والمشرق واليمن، وذلك بتاريخ شهر جمادى الثاني عام ١٣١٣هـ، ونص هذه الإجازة موجود في كتاب : المكتوب اللطيف إلى المحدث الشريف تأليف المحدث أبي الطيب شمس الحق العظيم آبادي (١٢٧٣هـ) ألفه في أسانيد شيخه نذير حسين وأتمه في مكة عام ١٣١٢هـ[٣].

٤٩ - وجعفر بن إدريس الكتاني الحسني (١٣٢٣هـ) فقد أجاز لأهل عصره[٤].

٥٠ - ومحدث المدينة المنورة ومسندها فالح بن محمد الظاهري المُهَنَّوي (١٣٢٨هـ) فقد قال في آخر ثبته : «وقد أجزت بهذه المرويات وبما تضمنته من الأثبات المذكورة وبجميع مايؤثر عني كل من أراده ممن أدرك حياتي»[٥].

٥١ - والشيخ محمد هاشم بن عبدالغفور السندي (بعد ١٣٦٤هـ) فقد قال في ثبته : أجزت به أهل عصري ووقتي ممن أحب الرواية عني مباشرة»[٦].

٥٢ - والشيخ محمد قيام الدين عبدالباري الأنصاري اللكنوي الهندي، يروي عن الشيخ فالح الظاهري وقد روى عنه بالإجازة العامة لأهل العصر مؤلف فهرس الفهارس[٧].

---

(١) فهرس الفهارس ٢/ ٦٩٧.　　(٢) فهرس الفهارس ٢/ ٨٦٨.
(٣) فهرس الفهارس ٢/ ٥٩٢ - ٥٩٣.　　(٤) فهرس الفهارس ١/ ١٨٧.
(٥) حسن الوفا لإخوان الصفا ص ٧٨.
(٦) المقتطف من إتحاف الأكابر بأسانيد المفتي عبدالقادر ص ٢١٨.
(٧) فهرس الفهارس ١/ ٢٤٦.

ومن أجاز في القرن الحالي (الخامس عشر) المسند أبو الفيض محمد ياسين بن عيسى الفاداني المكي المتوفى بمكة (٢٨/ ١٢/ ١٤١٠هـ) فقد أجاز لأهل عصره ووقته في عدد من أثباته وتآليفه[١].

ب - المحدثون بطريق الإجازة العامة

قال ابن الصلاح بعد ذكره لحكم الإجازة العامة: «ولم نر ولم نسمع عن أحد يُقتدى به استعمل هذه الإجازة فروى بها، ولا عن الشرذمة المستأخرة الذين سوغوها»[٢] وتعبير ابن الصلاح هنا دقيق ومنصف، فإنه لم ينف وقوع التحديث بهذه الإجازة، وإنما نفى علمه بذلك، وقد أورد علماء الحديث بعده أسماء عدد من المحدثين رووا بهذه الإجازة قبل ابن الصلاح وبعده.

فممن روى بها قبل ابن الصلاح (٦٤٣هـ):

١ - الحافظ محفوظ بن صَصْرى التغلبي أبو البركات (٥٤٥هـ) وقد حدث بها عن الحافظ الكتاني (٤٦٦هـ)[٢].

٢ - وكذلك الحافظ أبو طاهر السِّلَفي فقد حدث بها عن أبي الفضل أحمد بن الحسن ابن خيرون البغدادي (٤٨٨)[٣].

٣ - والحافظ أبو بكر محمد بن خير بن عمر الإشبيلي المالكي (٥٧٥هـ) خال أبي القاسم السُّهَيْلي، حدث بجميع كتب أبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد (٥٢٠هـ) بالإجازة العامة في برنامجه المشهور والمعروف بفهرست ابن خير[٤].

٤ - وحدث بها أبو العلاء العطار (٥٦٩هـ) عن أبي بكر عبدالغفار بن محمد الشيروي (٥١٠هـ)[٥].

٥ - وحدث بها الإمام عبدالكريم بن محمد الرافعي القزويني (٦٢٤ و٦٢٣هـ) عن أبي طاهر السلفي في تاريخ قزوين[٦].

---

(١) انظر فيض المبادي بإجازة الشيخ محمد عوض منقش الزبيدي ص ١١٦، وكتاب أسانيد الفقيه ابن حجر الهيتمي ص ١١١، والفيض الرحماني بإجازة الشيخ محمد تقي العثماني ص ٨٨، وورقات في مجموعة من المسلسلات ص ٣٠.
(٢) مقدمة ابن الصلاح ص ٧٤.
(٣) فتح المغيث ٢ / ٧٠.
(٤) التقييد والإيضاح ١٨٣ - فتح المغيث ٢/ ٧٠ - تدريب الراوي ٢/ ٣٣.
(٥) فهرست ابن خير ٤٤٥ - التقييد والإيضاح ١٨٣ - فتح المغيث ٢/ ٧٠.
(٦) التدوين في تاريخ قزوين ٢/ ٢٢٥ و٤/ ١٩٧ - فتح المغيث ٢/ ٧٠.

٦ - وابن أبي المعْمَّر في كتابه علوم الحديث عن السلفي أيضا[١].

٧ - والوزير بن بُنَيْمان بن علي السُلمي القزويني المولود نحو سنة ٥٠٧هـ حدث بها عن عبدالغفار الشيروي (٥١٠هـ) وقد قرأ عليه الإمام الرافعي سنة ٦٠٠هـ أحاديث مخرجة مسموعة من الشيروي[٢].

٨ - والحافظ أبو الخطاب عمر بن الحسن (٦٣٣هـ) المنسوب إلى ابن دحية الكلبي الصحابي في تصانيفه عن أبي الوقت عبد الأول بن عيسى السِجْزي (٥٥٣هـ) مسند زمانه، والسِلَفي[٣].

هؤلاء من الذين رووا بها قبل ابن الصلاح رحمه الله.

واستعملها خلق بعد ابن الصلاح فمنهم:

١ - أبو الحسن علي بن يوسف الشيباني القِفْطي (٦٤٦هـ) حدث بها في تاريخ النحاة عن أبي طاهر السِلَفي[٤].

٢ - وأبو القاسم بن الطَيْلَسان (٦٤٢هـ) حدث بها عن أبي جعفر وأبي العباس أحمد من عبدالرحمن بن محمد بن مَضَاء اللخمي (٥٩٢هـ)[٥].

٣ - والحافظ شرف الدين أبومحمد عبدالمؤمن بن خلف الدمياطي (٧٠٥هـ) بإجازته العامة من المؤيد أبي الحسن الطوسي (٦١٧هـ)[٦].

٤ - والمحدث أبو محمد عبدالباري بن عبدالرحمن الصعيدي (٦٥٠هـ) حدث بها عن الصفراوي (٦٣٦هـ) بمشيخته[٧].

٥ - والحافظ ابن كثير (٧٧٤هـ) حدث بها عن الدمياطي عن المؤيد الطوسي أي بالإجازة العامة عن الإجازة العامة[٨].

٦ - وزين الدين عبدالرحمن بن الحسين العراقي (٨٠٦هـ) حدث فيها في الأربعين العشاريات له عن أبي محمد عبدالرحمن مكي الطرابلسي (٦٥١هـ)[٩].

٧ - وولده ولي الدين العراقي أبو زرعة (٨٢٧هـ) حدث بها عن اثنين من شيوخه دخلا في عموم إجازة النووي[١٠].

---

(١) فتح المغيث ٢/ ٧٠. (٢) التدوين في تاريخ قزوين ٤/ ١٩٧ - ١٩٨ - فتح المغيث ٢/ ٧٠.
(٣) فتح المغيث ٢/ ٧٠. (٤) فتح المغيث ٢/ ٧٠.
(٥) فتح المغيث ٢/ ٧٠، وصحفت فيه اللخمي بالتجيبي والتصويب من التكملة لوفيات النقلة ١/ ٢٥٤ رقم الترجمة ٣٣٨.
(٦) التقييد والإيضاح ١٨٣ - فتح المغيث ٢/ ٧٠. (٧، ٨، ٩، ١٠) فتح المغيث ٢/ ٧٠.

٨ - والإمام جلال الدين السيوطي (٩١١هـ) حدث بها عن العيني في كتابه بغية الوعاة[١].

وغيرهم كثير لاسيما في العصور المتأخرة وقد سبق ذكر بعضهم فيما مضى.

جـ - من طلب الإجازة العامة من المحدثين

مر معنا فيما سبق بعض من طلب من المحدثين أن يجيزوا أهل عصرهم عند إيراد من أجاز بها وروى بطريقها، وسأورد بعضا ممن استجاز بها دون تكرار لما سبق.

قال السخاوي (٩٠٢)[٢]: «واستجاز بها خلق لايحصون كثرة منهم: أبوالخطاب بن واجب[٣] فإنه سأل أبا جعفر بن مضاء الإجازة العامة في كل مايصح إسناده إليه على اختلاف أنواعه لجميع من أراد الرواية عنه من طلبة العلم الموجودين حينئذ فأسعفهم بها».

وكذلك الفقيه المحدث أبوالحسن محمد بن أبي الحسين المعروف بابن الوزان فإنه سأل أبا الوليد بن رشد سنة ٥٢٠هـ أن يجيزه «جميع مايحمله من الكتب المؤلفة في ضروب العلم بأي وجه حمل ذلك من قراءة أوسماع أو مناولة أو إجازة وجميع ماألفه أو ووضعه أو أجاب فيه في القديم والحديث، ولجميع أصحابنا أهل المجلس وغيرهم من طلاب العلم، ولكل من أحب الحمل عنه من المسلمين ممن ضمته وإياه حياة في هذا العام ليحمل كل ذلك عنه ويسنده إليه. فتبسم واستغرب هذا السؤال، ثم قال: يامنشرح الصدر، طلق الوجه، ظاهر التبسم، نعم قد أجزتك ذلك كله ولجميع من سألت، ممن أحب الحمل عني من جميع المسلمين حيث كانوا»[٤].

د - الآخذون عمن روى بالإجازة العامة

هذا وجه آخر من وجوه استعمال المحدثين للإجازة العامة، فإن أخذ المحدث شيئا عمن روى ذلك الشيء بطريق الإجازة العامة إقرار بصحة الرواية بهذه الطريقة. وسأورد هنا جمعا من المحدثين فعلوا ذلك:

١ - دعا الحافظ زكي الدين عبدالعظيم بن عبدالقوي المنذري (٦٥٦هـ) الناس لأخذ

---

(١) ٢/ ٣٩٧.

(٢) فتح المغيث ٢/ ٧٢.

(٣) واسمه أحمد بن أبي الحسين محمد بن عمر بن واجب البلنسي، القاضي أبو الخطاب عرفت أسرته بالرواية ولقاء الشيوخ انتفع به الناس ورحلوا إليه مات بمراكش سنة ٦١٤ شجرة النور الزكية ١٧٤ رقم الترجمة ٥٥٩.

(٤) فهرست ابن خير ٤٥٣ - وفتح المغيث ٢/ ٧٢، ورد اسم المستجيز في فتح المغيث بابن الوراق، وفي فهرست ابن خير بابن الوزان واعتمدت الأخيرة لكثرة التصحيفات في طبعة فتح المغيث، ولأنني لم اهتد إلى ترجمته في كتب التراجم فيما بين يدي.

صحيح البخاري عن أبي العباس أحمد بن محمد بن تامتيت اللواتي (٦٥٧هـ) بالإجازة العامة فأخذه عنه خلق كثيرون(١).

٢-٤ - وسمع بها الحافظ يوسف بن عبدالرحمن المزي (٧٤٢هـ) والحافظ القاسم بن محمد البِرْزالي (٧٣٩هـ) والحافظ شمس الدين الذهبي محمد بن أحمد بن عثمان (٧٤٨هـ) وغيرهم على الركن الطاووسي بإجازته العامة من أبي جعفر محمد بن أحمد بن نصر الصيدلاني (٦٠٣هـ)(٢).

٥ - وكذا اجتمع الحفاظ في القرن الثامن على صدر الدين أبي المجامع إبراهيم بن محمد الجويني (٧٢٢هـ) وسمعوا منه بإجازته العامة من الأصبهاني(٣).

٦ - وقرأ بها الحافظ أبو سعيد خليل بن كَيْكَلْدِيْ العلائي (٦٧١هـ) على المعمَّر أبي العباس أحمد بن أبي طالب نعمة المعروف بالحجّار (٦٢٤ - ٧٣٠هـ) بإجازته العامة من دواود بن مَعْمَر بن الفاخر (٦٢٤هـ)(٤).

٧ - وكذا قرأ برهان الدين إبراهيم بن محمد الحلبي (٧٥٣ - ٨٤١) على بعض رفقائه في السفينة بالقرب من جامع تنيس بإجازته العامة من الحجّار(٥) (٧٣٠هـ).

٨ - والمحدث الرحال أبو جعفر البُسْكري المدني على تقي الدين محمد بن صالح بن إسماعيل الكناني (٧٣٠ - ٧٨٥هـ) بإجازته العامة من الدمياطي(٦).

٩ - والحافظ صلاح الدين خليل بن محمد بن محمد الأَقْفَهْسي (٧٦٣ - ٨٢٠هـ) وغيره على زينب بنت محمد بن عثمان الدمشقي (بعد ٦٨٥ - ٧٩٩هـ) المعروف أبوها بابن العصيدة بإجازتها العامة من الفخر علي بن أحمد البخاري (٦٩٠هـ) والمعمَّرة زينب بنت مكي الحراني (٦٢٤ - ٦٨٨هـ)(٧).

وكذا سمع الصلاح الأَقْفَهْسي من عمر بن الحسن بن أُمَيْلة المراغي (٧٧٨هـ) بإجازته العامة من الفخر ابن البخاري(٨).

١٠ - وكذلك سمع الحافظ ابن حجر العسقلاني (٨٥٢) من محمد بن أحمد بن سليمان القيش(٩) المعروف بالمرجاني (٧٠٤ - ٧٩٨) بإجازته العامة من الدمياطي .

---

(١) فتح المغيث ٢/ ٧٢، وهو فيه ابن قامتيت والتصحيح من عقد الجمان للعيني ١/ ٢٢٥ وفيات سنة ٦٥٧ .

(٢) التقييد والإيضاح ١٨٣ - فتح المغيث ٢/ ٧٢.

(٣) فتح المغيث ٢/ ٧٢ وفيه الحموي بدل الجويني والتصويب من الدرر الكامنة ١/ ٦٧ .

(٤) التقييد والإيضاح ١٨٣ - فتح المغيث ٢/ ٧٢، واسمه فيه داود بن معمور والتصويب من التكملة لوفيات النقلة للمنذري ٣/ ٢٠٦، رقم الترجمة ٢١٦٢ .

(٥، ٦، ٧) فتح المغيث ٢/ ٧٢. (٨) الضوء اللامع ٣/ ٢٠٣.

(٩) في فتح المغيث ٢/ ٧٢ القبشي، والتصويب من الجواهر والدرر للسخاوي ١/ ١٤٦ .

كما سمع أيضا من إسماعيل بن إبراهيم بن عبدالصمد الهاشمي العقيلي الجبرتي ثم الزبيدي (٨٠٦هـ) بإجازته العامة من المعَمَّر البهاء أبي محمد القاسم بن المظفر بن عساكر الدمشقي (٦٢٩ -٧٢٣)(١).

١١ - وسمع الحافظ جمال الدين محمد موسى المراكشي (٧٨٩ - ٨٢٣) من المعمَّر علم الدين سليمان بن خالد الخضري (قبل ٧٠٠ - ٨١٥هـ) بالإسكندرية بإجازته العامة من الفخر ابن البخاري(٢).

١٢ - كما سمع النجم عمر بن فهد المكي الهاشمي (٨١٢ - ٨٨٥) من المعمَّر أحمد بن محمد علي الزاهدي (٧٣٧- ٨٣٩) بإجازته العامة من زينب بنت الكمال أحمد بن عبدالرحيم المقدسي (٦٤٦ - ٧٤٠)(٣).

هذا وبالرغم من كثرة المجوزين للإجازة العامة، وكثرة المستعملين لها تحملا وأداء، إلا أن كبار المحدثين الذين أجازوها أحجموا عن الرواية بها، وقصروا استعمالهم لها على التحمل فقط، لأنه كما قيل: يغتفر في الطلب ما لا يغتفر في الأداء، وأهل الحديث يقولون: إذا كتبت فقمِّش (أي اجمع ماوجدت) وإذا حدثت ففتش (أي تثبت عند الرواية)(٤) وقد قال الحافظ زين الدين العراقي(٨٠٦) بعد أن أورد عددا من الذين أجازوها وحدثوا بها: «وبالجملة ففي النفس من الرواية بها شيء، والاحتياط ترك الرواية بها»(٥).

وذكر السخاوي أن شيخه ابن حجر نقل عدم الاعتداد بالرواية بها عن متقني شيوخه، وأنه (أي ابن حجر) كان ممن لايعتدون بها اقتناعا بما لديه من السماع والإجازات الخاصة، وأنه لم يورد في تصانيفه شيئا بها، وأنه يرى أن الرواية بإسناد تتعدد فيه الأجائز أولى من رواية سند فيه إجازة عامة واحدة(٦).

هذا موقف الحافظ ابن حجر من الرواية بطريق الإجازة العامة، أما موقف تلميذه السخاوي (٩٠٢) فقد كان أشد فقد قال: «وبالجملة فلم تطب نفسي للأخذ بها فضلا عن الرواية»(٧) وعلل ذلك بأن حجّي الخليلي من توفي سنة ٨٢٣ ادعى أن مولده سنة ٧٢٥هـ فقرأ عليه بعض الطلبة بالإجازة العامة عن الحجار (٧٣٠هـ)، مع أن الحافظ تقي الدين الفاسي طعن في دعواه التعمير وذكر السخاوي أيضا بأن عنده من المسموعات والإجازات الخاصة مايغنيه عن العامة، مع أنه دخل في إجازة خلق ممن أجازوا إجازة هي إلى الخصوص أقرب من العموم(٨).

---

(١) فتح المغيث ٢/ ٧٣ - الضوء اللامع ٣/ ٢٨٢. (٢) فتح المغيث ٢/ ٧٣ - الضوء اللامع ٣/ ٢٦٢.
(٣) فتح المغيث ٢/ ٧٣ - الضوء اللامع ٢/ ١٤٥. (٤) فتح المغيث ٢/ ٧٣. (٥) التقييد والإيضاح ١٨٣.
(٦) فتح المغيث ٢/ ٧٣. (٧، ٨) فتح المغيث ٢/ ٧٣ - ٧٤ - وانظر ترجمة ابن حجي في الضوء اللامع ١/ ٣٧.

وكان قد سبقهم إلى ذلك الرأي أبو عمرو بن الحاجب (٦٤٦هـ) إذ قال: «وبالجملة ففي النفس من الرواية بها شيء والأحوط ترك الرواية بها»(١).

ورأى أن السبب في إحجام بعض المحدثين عن الرواية بها - مع كونهم قد تحملوا بها وأجازوها - ماقيل بأنه يغتفر في الطلب ما لايغتفر في الأداء، ولأنهم يعلمون «أن الإجازة المعينة الخاصة قد اختلف فيها المحدثون المتقدمون اختلافا قويا فكيف إذا حصل فيها الاسترسال المذكور فإنها تزداد ضعفا لكنها في الجملة هي خير من إيراد الحديث معضلا»(٢). وإنه وإن استقر العمل على صحتها وجوازها عند المتأخرين إلا أنها عندهم جميعا بالاتفاق دون السماع، وإن هؤلاء الحفاظ الكبار يريدون لمروياتهم أن تكون قوية وصحيحة عند المتقدمين والمتأخرين على حد سواء، دون أن يشوبها ضعف أو يتطرق إليها الطعن، لا على مذهب المتقدمين ولا مذهب المتأخرين، ولاشك أن هذا أحوط وأليق بالنسبة لمن هو بمستوى أولئك الأئمة رضوان الله عليهم.

الشروط المعتبرة في الإجازة

كثيرا مايعلق المجيز إجازته - سواء أكانت عامة أم غير ذلك - بقوله: بالشرط المعتبر عند أهل الحديث. فما هذا الشرط المعتبر؟.

اشترط الإمام مالك رحمه الله لصحة الإجازة ثلاثة شروط: شرطا يتعلق بالمجيز، وآخر يتعلق بالمجاز، وثالثا يتعلق بالمجاز به، فقد روى عنه رحمه الله أنه كان يشترط في الإجازة:

١ - أن يكون فرع الطالب (أي كتابه) معارضا بأصل الراوي حتى كأنه هو.

٢ - وأن يكون المجيز عالما بما يجيز به معروفا بذلك، ثقة في دينه وروايته.

٣ - وأن يكون المستجيز من أهل العلم وعليه سَمْته حتى لايوضع العلم إلا عند أهله(٣).

فإذا اختل شرط من هذه الشروط فلا تصح هذه الإجازة ولاتجوز الراوية بها عند الإمام مالك.

وقريب منه مذهب الحافظ ابن عبدالبر (٤٦٣هـ) إذ قال: «وتلخيص هذا الباب أن الإجازة لاتجوز إلا لماهر بالصناعة حاذق بها يعرف كيف يتناولها، ويكون في شيء معين لايشكل إسناده، فهذا هو الصحيح من القول»(٤).

ثم ذكر ابن عبدالبر السبب الباعث على هذا الشرط فقال: «وإن لم يكن كذلك لم يُؤمَن أن يحدث المجاز له عن الشيخ بما ليس من حديثه، أو ينقص من إسناده الرجل والرجلين،

(١) تدريب الراوي ٢/ ٣٣. (٢) نزهة النظر لابن حجر ٦٦.
(٣) الكفاية ٣١٧ - فهرست ابن خير ١٥، فتح المغيث ٢/ ٩٥.
(٤) جامع بيان العلم وفضله ٢/ ١٧٩ - ١٨٠ - فتح المغيث ٢/ ٩٥.

وقد رأيت قوما وقعوا في مثل هذا. وما أظن الذين كرهوا الإجازة كرهوها، إلا لهذا»[1].

وذهب أحمد بن صالح (٢٤٨هـ) إلى أنه «إذا قال المحدث للطالب: أجزت لك أن تروي عني ماشئت من حديث لايصح دون أن يدفع إليه أصوله أو فروعا كتبت منها ونظر فيها وصححها»[2].

وذهب الإمام أبو حنيفة وتلميذه محمد بن الحسن إلى أن الإجازة تصح إذا كان المجاز له يعلم مافي الكتاب المجاز به، وكان المجيز مأمونا بالضبط والفهم، فإن لم يكن أحدهما كذلك فلا تصح عندهما الإجازة وتصح عند أبي يوسف إذا لم يحتمل الكتاب التغيير بزيادة أو نقصان، فإن احتمل الكتاب ذلك لم تصح الإجازة ولم تحل الرواية باتفاق الثلاثة[3].

هذه شروط الفقهاء ولكن المحدثين لم يشترطوها بل استحسنوها، ثم توسعوا وتساهلوا فيها لاسيما شرط علم المجيز بما يجيز به فقالوا: يكفي في ذلك العلم الإجمالي لا التفصيلي فإن عددا من الرواة لم تتحق فيهم تلك الصفة.

نقل السخاوي عن ابن سيد الناس (٧٣٤هـ) قوله: «فأما أدنى مراتب المجيز فأن يكون عالما بمعنى الإجازة العلمَ الإجمالي من أنه روى شيئا، وأن معنى إجازته لغيره إذنه لذلك الغير في رواية ذلك الشيء عنه بطريق الإجازة المعهودة من أهل هذا الشأن، لا العلمُ التفصيلي بما روى وبما يتعلق بأحكام الإجازة، وهذا العلم الإجمالي حاصل فيمن رأيناه من عوام الرواة، فإن انحط راو في الفهم عن هذه الدرجة ولا إخال أحدا ينحط عن إدراك هذا إذا عرف به فلا أحسبه أهلا لأن يتحمل عنه بإجازة ولا سماع، قال: وهذا الذي أشرت إليه من التوسع في الإجازة هو طريق الجمهور»[5].

وفي عصرنا الحاضر لم تعد هناك حاجة ماسة إلى التصحيح ومقابلة روايات الشيخ بفروع الطالب، لانتشار الطباعة في كافة الأمصار فيكفي الطالب أن تكون لديه نسخة - مما أجيز به - مطبوعة طباعة مأمونة من التحريف والتصحيف أو موافقة لنسخة شيخه، وأن تكون هذه الطبعة مما شاع عند أهل التخصص بأنها طبعة مقابلة على أصول خطية وثابتة النسبة إلى المؤلف.

---

(١) جامع بيان العلم وفضله ٢/١٧٩ - ١٨٠ - فتح المغيث ٢/٩٥.

(٢) الكفاية ٣٣٢ - فتح المغيث ٢/٩٦.

(٣) تيسير التحرير على كتاب التحرير ٣/٩٤ - فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت ٢/١٦٥ - مقدمة فتح الملهم بشرح صحيح مسلم ١٨٥.

(٤) انظر مقدمة ابن الصلاح ص ٧٨.

(٥) فتح المغيث ٢/٩٦.

وبناء على ماسبق فإن من لم تتحقق فيه أدنى الصفات المذكورة فلا يدري مروياته - ولو إجمالاً - ولايعرف معنى إجازته لايجوز أن يجيز غيره بالرواية عنه إجازة خاصة معينة أو عامة.

مفهوم الإجازة :

يتوهم كثير من الناس في هذا العصر أن من حصل على إجازة من أحد الشيوخ - عامة كانت أو معينة - أصبح عالما متقنا، وأهلا لتصدر المجالس، وإنالة الوظائف والرتب، لذا لابد أن يُعلم أن الإجازة لاتعني العلم والإتقان - كما أن السماع والقراءة على الشيخ لايعنيان ذلك أيضا - فرب عالم لايملك إجازة واحدة، ورب حامل لعشرات الإجازات لايفهم مسألة مما يحمله، وقد كان المحدثون والعلماء - بوجه عام - يجيزون لأناس لم تتحقق فيهم الأهلية، ولا الشروط المذكورة رجاء أن تتحقق أهليتهم بعد حين قبل الأداء، ومافعلوا ذلك إلا حرصا على بقاء سلسلة الإسناد متصلة برسول الله ﷺ. وقد نص على ذلك الإمام أبو العباس أحمد بن علي البوسعيدي (١٠٤٦هـ) في كتابه بذل المناصحة فيما نقله عنه الكتاني، قال: توسع بعض الناس في الإجازة - لاسيما المحدثون - فمنهم من يجيز أهل مجلسه ومن هم ممن يجيز أهل البلد وأهل العصر ويقولون: بالشرط المعتبر، فيوسمون لمن أدرك الدرجة أن يحدث إذا حصل الشرط ولو لم يره ولا لقيه، الحاصل: أن مطلق الإجازة عندهم لايدل على الإتقان ولا على الدراية، وإنما توسعوا مجازا، إعادةوإدماجا وإدراجاً لمن حصل الشرط ولو بعد حين، فمن تنتقل به القدم تقدم، وإلا فلا يتكلم. وقلت مرة لسيدي عبدالواحد بن عاشر: هؤلاء الذين تجيزون لهم شهدتم لهم بالإتقان؟ فقال: لو لم يجيزوا إلا لمتقن مابلغنا شيء»(١).

ثم ذكر الكتاني (١٣٨٢) أن بعضا ممن أجازهم استعملوا هذه الإجازة لإنالة الوظائف والتصدير في المجالس فقال عقب نقله لكلام البوسعيدي «وهذه الإجازة هي أغلب مايصدر منا، فقد أجزت لكثيرين إجازة قصدت بها إباحة الرواية فاستعملوها بمعنى الشهادة، وصاروا يدلون بها للتصدير وإنالة الوظائف، لأن هذا أغلب مايعرفه المغاربة من الإجازة ومعناها، وليس مايريدون ويقصدون ويفهمون منها هو المراد عند أهل هذا الشأن، حسبما يعلم ذلك من كتابنا الردع الوجيز لمن أبى أن يجيز»(٢).

وقد حذر قاضي رباط الفتح أبو عبدالله محمد بن عبدالرحمن التهامي السّلَوي (١٣٢٦هـ) من إهمال المجاز له للعلم والإتقان فقال: «ولايخفى عليك أيها المحب ماعليه

---

(١) فهرس الفهارس ١/٤٠٨. (٢) المصدر السابق.

غالب أهل الوقت من الإقدام على قراءة الحديث من غير تحصيل لأدواته ولا أخذ عن أهله، و بعضهم يعتمد على إجازة الشيوخ مجردة عن تحصيل ما لا مندوحة عنه من الأدوات، ومعرفة مصطلح أهل هذا الشأن اغترارا وجهالة، لتعليق المجيزين ذلك على الشرط المعتبر عند أهل الحديث والأثر، وبالضرورة انتفاء المشروط بانتفاء شرطه»[1].

فعلى حامل الإجازات أن لا يغتر بها ولابكثرتها طالما أنه لم يحصل الشرط، فرب حامل فقه غير فقيه، ورب حامل حديث غير محدث، وأن لا يجعل من إجازته - ولو تحقق فيه الشرط - سلما لمناصب الدنيا ولا لنيل مآربه منها.

ألفاظ الأداء عن الإجازة

إذا أراد المجاز له أن يروي ما أجيز به فإلى أي صيغة من صيغ الأداء يعمد؟.

أسلم الصيغ والعبارات في الأداء عن الإجازة أن يقول: أجازني، أو حدثني إجازة، أو أخبرني إذنا، أو فيما أذن لي فيه، أو فيما أطلق لي الحديث به عنه[2].

وقد عبر القاضي عياض عن ذلك في روايته بقوله: «أخبرنا أحمد بن محمد الحافظ فيما أذن لي بالحديث عنه قال..»[3].

وأما إطلاق حدثنا وأخبرنا دون تقييدهما بالإجازة فهو مذهب من جعل الإجازة بمنزلة السماع والعرض كالزهري ومالك وغيرهما.

والصحيح والذي عليه الجمهور وأهل التحري والورع المنعُ من إطلاق ذلك، وتخصيصها بعبارة مشعرة بها[4].

وقد روى عن الإمام الأوزاعي أنه خصص الإجازة بلفظ خبّرنا بتشديد الباء الموحدة وبحذف الألف من أوله، وخصص القراءة بأخبرنا، وانتُقد في ذلك.[5].

هذه الألفاظ يؤدى بها عن الإجازة بأنواعها، لكن هل للإجازة العامة لفظ تختص به ويميزها من أخواتها من أنواع الإجازة؟.

لم أجد أحداً من المحدثين والفقهاء فصّل ذلك وذكر لكل نوع من أنواع الإجازة عبارة خاصة، إلا أني أرى لذلك أهمية، لأن أنواع الإجازة ليست كلها بمنزلة واحدة، ولئلا يظن

---

(1) المصدر السابق ١/ ١٧٣ - ١٧٤.
(2) أحكام الفصول للباجي ٣٨٢ - المستصفى للغزالي ١/ ١٦٥ - الإلماع ١٣٢ - منهج النقد في علوم الحديث ٢٢٥.
(3) الإلماع ٤١.
(4) تدريب الراوي ٢/ ٥١ - ٥٢ - علوم الحديث لأبي شهبه ٢٤ - منهج النقد في علوم الحديث ٢٢٥.
(5) المحدث الفاصل ٤٣٦ - الإلماع ١٢٧ - تدريب الراوي ٢/ ٥٢ - منهج النقد ٢٢٥.

في الراوي بالإجازة العامة أنه تحمل المروي بالإجازة المعينة التي هي أعلى أنواع الإجازة.

وتقييد ذلك ليس بالصعب فيمكن أن يقول الراوي بالإجازة العامة: أخبرني فلان فيما أذن لي فيه إذنا عاما، أو في عموم إجازته لأهل العصر أو لأهل البلد الفلاني أو لبني تميم وهكذا. وقد وجدت الإمام السيوطي استخدم هذا فقال: «أنبأني العيني في عميم إجازته»(١).

ولاشك بأن هذا التعبير أدق وأحوط وأولى.

فائدة الإجازة العامة وأهميتها في هذا الزمان

منع قدامى المحدثين من التحمل بالإجازة والرواية بها خشية الاسترواح إليها فيؤدي ذلك إلى ترك السماع والعرض وإبطال الرحلة في طلب الحديث، ولئلا يستوى في ذلك طالب الحديث المتنقل بين الأقطار الإسلامية والجالس في بلدته تأتيه الإجازات من كل جهة، وكرهوا ذلك أيضاً حرصا على سنة رسول الله ﷺ من أن تدون بطريق ضعيف يتطرق الطعن إليها مع إمكانية تدوينها وفق أعلى درجات الأداء التي لامدخل فيها لطعن طاعن.

ولكن بعد أن دونت الأحاديث وجمعت في الجوامع والسنن وغيرها، لم يبق للسماع تلك الأهمية، لأن الراوي بعد ذلك أصبح يروي كتبا وأجزاء مروية من قبل مصنفيها بأعلى طرق الأداء فروايته هذه سواء كانت سماعاً أو إجازة لن تغير شيئا من المصنفات ولن تفقدها قيمتها، كما أنه أيضاً لن يؤثر في صحة الأحاديث الموجودة في تلك المصنفات أن يرويها بعد ذلك رواة ضعفاء، لأن الاعتماد في الحكم على الأحاديث إنما هو على إسناد صاحب الكتاب لا الراوي بعده، ولأنه قد أصبح المراد من الرواية في الأعصر المتأخرة إبقاء سلسلة الإسناد التي اختصت بها هذه الأمة متصلة بحدثنا وأخبرنا، وتبقى هذه الكرامة للأمة الإسلامية.

ولكثرة الكتب المصنفة في الحديث والعلوم الإسلامية منذ بداية التصنيف إلى يومنا هذا، والتي لايستطيع إنسان مهما يُعمَّر أن يقرأ أو يسمع كل مافيها فلا سبيل إلى إبقاء سلسلة الإسناد إلا الإجازة، والإجازة العامة على وجه أخص، وإنه رغم سرعة وسائل الانتقال الحديثة إلا أن الحواجز المصطنعة بين الأمصار الإسلامية تقف عائقا أمام طلاب الحديث الراغبين في الرحلة، ولو لم نقبل التحمل بطرق الإجازة العامة والخاصة لا نقطعت سلسلة الإسناد لعدم توافر من يستطيع أن يفرغ نفسه لسماع هذه المصنفات العديدة، فالإجازة العامة - ولاسيما إن كان المستعمل لها ممن يتحقق فيهم الشرط المعتبر - خير وسيلة للمحافظة على الكرامة التي اختُصِصْنا بها.

---

(١) بغية الوعاة ٢/ ٣٩٧.

هذا وإن الأسباب التي تدعونا إلى قبول الإجازة العامة واعتمادها هي الأسباب التي دعت المحدثين قديما إلى قبول الإجازة مطلقا وقد شعروا بأهمية ذلك وضرورته، قال الحافظ السِّلَفي عن الإجازة: «هي ضرورية لأنه قد يموت الرواة وتُفقد الحفاظ الوعاة، فيُحتاج إلى بقاء الإسناد ولا طريق إلا الإجازة، فالإجازة فيها نفع عظيم، ووفر جسيم إذ المقصود إحكام السنن المروية في الأحكام الشرعية وأخبار الآثار، وسواء أكان بالسماع أو القراءة أو المناولة أو الإجازة، إلى أن قال: ومن منافعها أنه ليس كل طالب يقدر على رحلة وسفر إما لعلة توجب عدم الرحلة أو بعد الشيخ الذي يقصده، فالكتابة حينئذ أرفق وفي حقه أوفق فيكتب من بأقصى الغرب إلى من بأقصى الشرق ويأذن له في رواية ما يصح عنه»(1).

وقبل السِّلَفي بقرون نبه الإمام أحمد على أهمية الاعتماد عليها خشية ضياع العلم فقال رحمه الله: «إنها لو بطلت لضاع العلم»(2).

لذا قال عيسى بن مسكين (٢٩٥هـ): «الإجازة رأس مال كبير»(3) ومثله نقل عن أبي الحسن علي بن عبدالله المعروف بابن النعمة (٥٦٧هـ) قال: «لم تزل مشايخنا في قديم الزمان يستعملون هذه الإجازات، ويرونها من أنفس الطلبات، ويعتقدونها رأس مال الطالب، ويرون أن من عدمها المغلوب لا الغالب»(4).

صحيح أن كلام هؤلاء الأئمة الحفاظ ليس في الإجازة العامة ولكن الأسباب والدواعي التي دفعتهم إلى هذه الأقوال هي نفسها التي دعت المتأخرين إلى اعتماد الإجازة العامة تحملاً وأداء، وإلى قبول الرواية من طريقها لتستمر الكرامة التي اختصت بها هذه الأمة إلى يوم القيامة. وليتشرف طلاب العلم والحديث بخاصة بإدراجهم ونظمهم في سلسلة الإسناد التي توصلهم بنبيهم ﷺ.

لذا فالإجازة العامة هي إحدى طرق نقل الحديث وتبليغه التي يجب أن نحرص عليها لنحافظ على هذا الشرف العظيم الذي نناله بطريقها. وهي طريقة قوية صحيحة معتمدة، يتأهل بها طالب العلم لمسيس حاجته إليها فيحظى بشرف الانخراط في سلسلة طرفها رسول الله ﷺ وأكرم بها من سلسلة، وأنعم به من شرف.

والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات.

(١ و ٢) فتح المغيث ٢/ ٦٢. (٣) تدريب الراوي ٢/ ٤٣.
(٤) فتح المغيث ٢/ ٦٣.

المصادر والمراجع

١ - أحكام الفصول في إحكام الأصول لأبي الوليد الباجي، دار الغرب الإسلامي - بيروت ١٤٠٧هـ- ١٩٨٦م.

٢ - أسانيد الفقيه أحمد بن محمد بن حجر الهيتمي، اختيار محمد ياسين الفاداني دار البشائر الإسلامية - بيروت. ١٤٠٨هـ- ١٩٨٨م.

٣ - الإلماع إلى معرفة أصول الرواية وتقييد السماع، للقاضي عياض، تحقيق السيد أحمد صقر دار التراث بالقاهرة والمكتبة العتيقة تونس ١٣٩٨هـ - ١٩٧٨م.

٤ - بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، تحقيق محمد أبوالفضل إبراهيم - مطبعة عيسى البابي الحلبي - القاهرة ١٣٨٤هـ.

٥ - تاج العروس لمحمد مرتضى الزبيدي، طبعة وزارة الإعلام بالكويت ١٣٩٥هـ ١٩٧٥م.

٦ - تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي للسيوطي، تحقيق عبدالوهاب عبداللطيف دار الكتب الحديثة بالقاهرة.

٧ - التدوين في أخبار قزوين للرافعي، المطبعة العزيزية، حيدر آباد ١٤٠٤هـ.

٨ - التقييد والإيضاح للعراقي، تحقيق عبدالرحمن محمد عثمان، المكتبة السلفية بالمدينة المنورة ١٣٨٩هـ.

٩ - التكملة لوفيات النقلة للمنذري، تحقيق د. بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة بيروت، الطبعة الثالثة ١٤٠٥هـ.

١٠ - توجيه النظر إلى أصول الأثر لطاهر الجزائري - دار المعرفة - بيروت.

١١ - تيسير التحرير على كتاب التحرير لمحمد أمين المعروف بأمير بادشاه الحسيني الحنفي دار الكتب العلمية - بيروت.

١٢ - جامع بيان العلم وفضله لابن عبدالبر - دار الكتب العلمية - بيروت ١٣٩٨هـ.

١٣ - الجواهر والدرر في ترجمة شيخ الإسلام ابن حجر، للسخاوي، تحقيق د. حامد عبدالمجيد ود. طه الزيني، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية - القاهرة ١٤٠٦هـ.

١٤ - حسن الوفا لإخوان الصفا، لمحدث المدينة فالح الظاهري - تعليق محمد ياسين الفاداني - دار البشائر الإسلامية بيروت، الطبعة الثانية ١٤٠٨هـ.

١٥ - الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة لابن حجر العسقلاني، دار الجيل بيروت.
١٦ - روضة الطالبين وعمدة المفتين للنووي، بإشراف زهير الشاويش، المكتب الإسلامي بيروت، الطبعة الثانية ١٤٠٥هـ.
١٧ - سنن الترمذي - دار الكتب العلمية بيروت.
١٨ - سننن الدرامي - دار الكتب العلمية بيروت.
١٩ - شرح شرح نخبة الفكر لعلي القاري - دار الكتب العلمية - بيروت ١٣٩٨هـ.
٢٠ - صحيح البخاري - دار الجيل - بيروت.
٢١ - الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، السخاوي، دار مكتبة الحياة بيروت.
٢٢ - عقد الجمان في تاريخ أهل الزمان، لبدر الدين العيني، تحقيق محمد محمد أمين، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.
٢٣ - علوم الحديث لمحمد أبي شهبة - دار الأنوار القاهرة ١٣٨٥هـ.
٢٤ - فتح المغيث شرح ألفية الحديث، للسخاوي، تحقيق عبدالرحمن محمد عثمان المكتبة السلفية بالمدينة المنورة - الطبعة الثانية ١٣٨٨هـ.
٢٥ - فهرست ابن خير الإشبيلي فرنسشكه قداره، المكتب التجاري ببيروت ومكتبة المثنى بغداد، مؤسسة الخانجي بالقاهرة، الطبعة الثانية ١٣٨٢هـ.
٢٦ - فهرس الفهارس والأثبات ومعجم المعاجم والمشيخات والمسلسلات لعبد الحي الكتاني، اعتناء د. إحسان عباس - دار الغرب الإسلامي بيروت، الطبعة الثانية ١٤٠٢هـ.
٢٧ - فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، لعبد العلي محمد الأنصاري الهندي، مطبعة بولاق ١٣٢٢هـ.
٢٨ - الفيض الرحماني بإجازة فضيلة الشيخ محمد تقي العثماني لمحمد ياسين الفاداني، دار البشائر الإسلامية بيروت - ١٤٠٦هـ.
٢٩ - فيض المبدي بإجازة الشيخ محمد عوض منقش الزبيدي لمحمد ياسين الفاداني - دار البشائر الإسلامية - بيروت ١٤٠٨هـ.
٣٠ - كشف الظنون لحاجي خليفة - مصورة دار العلوم الحديثة بيروت.
٣١ - الكفاية في علم الرواية للخطيب البغدادي - المكتبة العلمية بالمدينة المنورة.
٣٢ - مجمل اللغة لابن فارس، تحقيق زهير سلطان، مؤسسة الرسالة بيروت ١٤٠٤هـ.
٣٣ - المحدث الفاصل بين الراوي والواعي للرامهرمزي تحقيق د. محمد عجاج الخطيب - دار الفكر بيروت ١٣٩١هـ.

٣٤ - المستصفى للغزالي - المطبعة الأميرية ببولاق - القاهرة ١٣٢٢هـ.
٣٥ - مسند الإمام أحمد بن حنبل، المكتب الإسلامي الطبعة الخامسة ١٤٠٥ - بيروت.
٣٦ - مشيخة أبي المواهب الحنبلي، تحقيق محمد مطيع الحافظ - دار الفكر بيروت - دمشق ١٤١٠ هـ - ١٩٩٠م.
٣٧ - مقاييس اللغة لابن فارس، تحقيق عبدالسلام هارون مكتبة مصطفى البابي الحلبي الطبعة الثانية - القاهرة ١٣٨٩هـ.
٣٨ - المقتطف من إتحاف الأكابر بأسانيد المفتي عبدالقادر، تخريج محمد هاشم عبدالغفور السندي، اختيار محمد ياسين الفاداني، دار البشائر الإسلامية - بيروت ط٢/ ١٤٠٨هـ.
٣٩ - مقدمة ابن الصلاح في علوم الحديث مكتبة المتنبي القاهرة.
٤٠ - مقدمة فتح الملهم بشرح صحيح مسلم، لشبير أحمد العثماني، مكتبة الحجاز كراتشي ١٣٩٣هـ.
٤١ - منهج النقد في علوم الحديث، د. نور الدين عتر - دار الفكر دمشق - ط٣/ ١٤٠١هـ
٤٢ - نزهة النظر شرح نخبة الفكر لابن حجر العسقلاني - المكتبة العلمية بالمدينة المنورة دار مصر للطباعة الطبعة الثالثة ١٩٧٥هـ.
٤٣ - ورقات في مجموعة المسلسلات والأوائل والأسانيد العالية لمحمد ياسين الفاداني - دار البصائر - دمشق - الطبعة الثانية ١٤٠٦هـ.

❊ ❊ ❊

من قضايا اللســان العربي

اللام الطلبية

بين القياس النظري والواقع اللغوي

أ. د. السيد رزق الطويل
عميد كلية الدراسات الإسلامية والعربية
للبنين - جامعة الأزهر

تمهيد :

تتميز اللام من بين حروف المعاني بتأثيرها الإعرابي المتنوع مابين الجر تارة، والجزم تارة أخرى، وكذلك ماتؤديه في التراكيب النحوية من معان شتى سواء في ظلال الأثر الإعرابي أم بعيداً عنه.

فإذا جزمت تفيد الطلب أمراً، أو دعاء، أو التماساً.

وإذا جرت فقد أحصى لها العلامة ابن هشام نحو اثنين وعشرين معنى متنوعاً تؤديها في حال جرها لمدخولها(١).

وإذا كانت غير عاملة، فلها معان ذات شأن تؤثر في التراكيب منها الابتدائية، ولام الابتداء بتأثيرها البعيد المدى في التركيب النحوي جديرة ببحث خاص، وكذا لام التعجب، والبعد، والاستغاثة والموطئة للقسم.

وهذا البحث مقصور على اللام الطلبية التي تؤثر في مدخولها تأثيراً إعرابياً، وتأثيراً من جهة المعنى، ومهمة هذا البحث كشف بعض الفروق التي تظهر بين القياس النظري والواقع اللغوي، عندما يمعن النحاة في الأول، ويتجاهلون أحيانا الثاني.

وقد أخذنا موضوع اللام الطلبية مجرد ميدان نحوي محدود من ميادين النحو الكثيرة والمتنوعة لكشف هذه الفروق أو استجلاء هذه المفارقات.

لام الطلب

آثرت تسميتها لام الطلب دون لام الأمر مخالف بذلك أكثر النحاة، ومتبعا ابن مالك(٢)، الذي أراه دقيقا في تخيره لهذا المصطلح، لأنه من أول الأمر يميزه من لام التعليل

---

(١) راجع مغني اللبيب جـ١ ص ٢٠٨ ومابعدها.   (٢) راجع الكافية الشافية جـ٣ ص١٥٦١

التي ينصب المضارع بعدها بأن مضمرة جوازا، كما أنه من ناحية أخرى يشمل الأمر والدعاء، والالتماس جميعا، وكلها معان تفيدها اللام الجازمة للمضارع، وهي داخلة في مفهوم الطلب.

مثال الأمر قوله تعالى ﴿لينفق ذو سعة من سعته﴾[1] ومثل الدعاء﴿ونادوا يا مالك ليقض علينا ربك﴾[2]وأما الالتماس والنصح فنحو: ليكن منك العون لإخوانك.

وكأن سيبويه أدرك قصور التعبير بلام الأمر، فقال: واعلم أن هذه اللام، ولا في الدعاء بمنزلتها في الأمر، وذلك قولك: «لايقطع الله يمينك، وليَجْزِك الله خيرا»[3].

لماذا جزمت لام الطلب الفعل المضارع؟

عملت لام الطلب لاختصاصها بالفعل دون الاسم، والقاعدة النحوية أن العمل فرع الاختصاص فإذا اختص الحرف بشيء من الاسم أو الفعل عمل فيما اختص به، وقضية الاختصاص ليست قضية نظرية وإنما هي قائمة على أساس المعنى الذي يؤدبه الحرف ومدى حاجته إلى الإعراب.

ولماذا عملت لام الطلب الجزم بخاصة؟.

ويجيب النحاة عن هذا إجابة عقلية بحتة: هي أنها أثرت في الفعل تأثيرا معنويا لايكون مثله في الاسم، ولأجل هذا عملت فيه إعرابا لايكون في الاسم، والأثر المعنوي هو الطلب، والإعراب هو الجزم[4].

على أن حالة الجزم في الأفعال وإن عدها النحاة صورة من صور الإعراب إلا أن الجزم، وعلامته السكون، يعني أن الفعل المضارع بدلالاته المتوافرة في حالة الجزم مستغن عن الإعراب في الكشف عن المعنى المراد، ولعل هذا هو السر في اتجاه النحاة إلى الربط بينه وبين فعل الأمر، إذ قالوا:

والأمر مبني على مايجزم ... به مضارعه أيا من يفهم

ومن هنا لم ير نحاة الكوفة مسوغاً للتفريق بينهما فقالوا بإعراب فعل الأمر، وهو إعراب لايتعدى في تأثيره إعراب المضارع المجزوم.

مدخولها من الأفعال المضارعة

للام الطلب خصائص تركيبية، فهي لاتدخل إلا على المضارع، وصور الفعل المضارع متنوعة بين التكلم والخطاب والغيبة، والبناء للمعلوم والبناء للمجهول، وليس دخولها على كل هذه الصور سواء بل يختلف قلة وكثرة، وشذوذاً وندرة.

---

(١) سورة التغابن / ٧ — (٢) سورة الزخرف / ٧٧.

(٣) الكتاب جـ١ ص٤٠٨ أميرية — (٤) راجع في هذه التفسيرات شرح المفصل جـ٧ ص٤١.

وسنعرض آراء النحاة في هذه القضية مشيرين إلى تجافي بعضهم عن الواقع اللغوي أحياناً، انتصارا منهم لأقيستهم.

فهم يرون أن لام الطلب تدخل على كل فعل مضارع للغائب كثيراً، سواء سمي فاعله أم لم يُسمَّ، أما ماسمي فاعله فشواهده كثيرة في القرآن الكريم وفي غيره، وسبق أن ذكرنا بعضاً منها، وأما مالم يسم فاعله فنحو: ليُعْنَ صديقي بحاجتي ليُفْهَم مرادي فعبارتي واضحة، كما تدخل كذلك بكثرة على فعلي المتكلم والمخاطب إذا بنيا للمجهول مثل: لتعن بحاجتي لأعْنَ بحاجتك.

ويلي ذلك في الكثرة دخولها على فعل المتكلم المبني للمعلوم مثل قوله تعالى: ﴿وقال الذين كفروا للذين آمنوا اتبعوا سبيلنا ولنحمل خطاياكم﴾(1) وقوله ﷺ: «قوموا فلأصلِّ لكم»(2).

والعجيب أن يعد ابن هشام(3) ذلك من القليل مع وروده في القرآن الكريم والحديث الشريف بينما فعل الأمر المبني للمجهول لانجد لدخول لام الأمر عليه شاهداً مأثوراً، كما رأينا في المبني للمعلوم، مما يدل على أن الحكم قائم على أساس نظري، أو سند عقلي بحت.

أما دخول لام الأمر على فعل المخاطب المبني للمعلوم، فقد اتجه جمهور النحاة إلى أن هذه الصيغة، أعني صيغة المضارع المخاطب بلام الجزم، والمبني للمعلوم أغنت عنها صيغة فعل الأمر.

ومن هنا ذهب ابن يعيش(4) وابن مالك(5) إلى أنها قليلة.

بينما ذهب ابن هشام إلى أنها أقل من القليل.

ويرى المبرد أنها لغة جيدة، إذ يقول: (ولو كانت للمخاطب لكان جيداً على الأصل)(6).

وتبع المبرد الزجاجي فذكر أنها لغة جيدة.

والغريب مادهب إليه ابن عقيل من أن أكثر النحاة يراها لغة رديئة، وعلق على رأي الزجاجي بأنه لايوجد شواهد للغة التي أشار بأنها جيدة مع أن رأي المبرد كذلك كما ذكرنا(7).

وبين يدي عدد لابأس به من الشواهد الفصيحة يعزز مااتجه إليه المبرد، والزجاجي،

---

(1) سورة العنكبوت/ 12

(2) أخرجه البخاري في باب الصلاة/ 20 وباب الأذان/ 161، ومسلم في باب المساجد/ 268.

(3) راجع مغني اللبيب جـ1 ص224

(4) راجع شرح المفصل جـ2 ص41.

(5) راجع شرح الكافية الشافية جـ3 ص1565.

(6) المقتضب جـ2 ص45 والمغني جـ1 ص227.

(7) شرح المساعد على التسهيل جـ3 ص124.

منها شواهد ذكرها النحاة في كتبهم، ومنها شواهد استخرجتها من الكتاب العزيز، وكلها تؤكد جودة هذه الصيغة وسيرورتها في الاستعمال العربي، كما أن الاستغناء الذي أشاروا إليه، لايعني إهمال المستغنى عنه، بل هو في الحقيقة صور متنوعة في التعبير، تكسب التراكيب العربية ثراء.

فمن الشواهد التي استخدمها النحاة لدخول لام الأمر على فعل المخاطب المبني للفاعل:

قوله تعالى في قراءة: ﴿قل بفضل الله وبرحمته فبذلك فَلْتَفْرحوا﴾(١).

وقوله عليه الصلاة والسلام «لتأخذوا مصافكم»(٢) وقوله «ولتزره بشوكة»(٣).

ومن ذلك قول الشاعر (٤):

لتقم أنت يا بن خير قريش فتقضى حوائج المسلمينا

وأزيد على الشواهد السابقة هذه الآيات من الكتاب العزيز:

قول الله تبارك وتعالى: ﴿ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير﴾(٥).

وقوله تعالى: ﴿وإذا كنت فيهم فأقمت لهم الصلاة فلتقم طائفة منهم معك﴾ وقوله: ﴿ولتأت طائفة أخرى لم يصلّوا فليصلوا معك﴾(٦).

وقوله تعالى: ﴿ياأيها الذين آمنوا اتقوا الله، ولتنظر نفس ماقدمت لغد﴾(٧).

ومجيء هذه الصيغة في القرآن الكريم على هذا النحو، وفي الحديث الشريف كذلك فيه أبلغ رد على القائلين بالقلة فضلاً عن القائلين بالشذوذ.

كما تشير هذه الشواهد من جهة أخرى إلى خطورة القياس النظري حينما يدفع المستمسكين به، إلى إهدار هذا القدر من الشواهد الفصيحة، أو تأويلها، أو الحكم عليها بالندور أو الشذوذ.

حركة لام الطلب:

وهذا جانب آخر من جوانب لام الطلب اضطرب فيه أمر النحاة.

---

(١) سورة يونس / ٨٥ وهذه القراءة رواها عثمان بن عفان، وأبي بن كعب، وأنس بن مالك ذكر ذلك ابن مالك في الكافية جـ٣ ص١٥٦٦، كما جاءت في النشر جـ٢ ص٢٨٥، وهي قراءة عشرية برغم أن ابن جني أوردها في المحتسب جـ١ ص٣١٢.

(٢) أخرجه مسلم في المساجد / ١٥٩، وأحمد جـ٥ ص٢٤٣.

(٣) البخاري - الصلاة/ ٢، وأبو داود الصلاة/ ٨٠ وأحمد جـ٤ ص ٤٩.

(٤) البيت من الخفيف ولم ينسب لقائل، واستشهد به كثير من النحويين منهم ابن هشام في المغني وابن عقيل في شرحه عن التسهيل.

(٥) سورة آل عمران ١٠٤. (٦) سورة النساء/ ١٠٢. (٧) سورة الحشر/ ١٨.

لقد ذهبوا في تصوراتهم العقلية إلى أن الأصل في لام الطلب السكون، وذلك لأمرين:

أولهما: أن السكون في البناء متقدم على الحركة، فصار هو الأصل.

والآخر: كان السكون فيها هو الأصل، ليكون لفظها مشاكلاً لعملها، كما هو الشأن في الباء الجارة. ثم عدلنا عن الأصل فكسرنا اللام للابتداء بها إذ لايبتدأ بساكن[١].

وصار الكسر في اللام الطلبية هو الشائع المشهور، كما رأينا في الأمثلة والشواهد السابقة. وذكر ابن مالك في التسهيل أن فتحها لغة، كما ذكر ابن عقيل في شرحه عليه أن هذه اللغة رواها الفراء عن بني سليم[٢].

وقيد بعضهم النقل عن الفراء بأن فتحها إذا كان بعدها مفتوح[٣].

وتعود لام الطلب إلى أصلها من السكون، فيصبح سكونها أكثر استعمالاً من كسرها، وأبرز شاهد على ذلك التزام القرآن الكريم سكون اللام الطلبية إذا سبقتها الواو أو الفاء، ومن ذلك الآيات التالية التي أجمع القراء فيها على تسكين اللام.

وهي قوله تعالى: ﴿فلْيستجيبوا لي، ولْيؤمنوا بي، لعلهم يرشدون﴾[٤].

وقوله تعالى: ﴿فَلْيكتب، وليملل الذي عليه الحق، وليتقِ الله ربه﴾[٥].

وقوله تعالى: ﴿ولْيَخْشَ الذين لو تركوا من خلفهم ذرية ضعافاً خافوا عليهم، فَلْيتقوا الله، وليقولوا قولاً سديدا﴾[٦].

وقوله تعالى: ﴿وليحكم أهل الإنجيل بما أنزل الله فيه﴾[٧].

وكذلك هذه الشواهد التي اتجه فيها أكثر القراء إلى تسكين اللام، ومنها:

قوله تعالى: ﴿وليوفوا نذورهم، وليطوفوا بالبيت العتيق﴾[٨].

وقوله تعالى: ﴿وليتمتعوا فسوف يعلمون﴾[٩].

وتسكين اللام في هذه الآيات كان إيثارا للطلبية على التعليلية، لأن المقام أدنى إلى

---

(١) شرح الكافية الشافية جـ٣ ص١٥٦٤.

(٢) شرح المساعد جـ٣ ص١٢١ على التسهيل لابن مالك.

(٣) راجع مغني اللبيب جـ١ ص٢٢٣ (٤) سورة البقرة/ ١٨٦. (٥) سورة البقرة/ ٢٨٢.

(٦) سورة النساء/ ٩. (٧) سورة المائدة/ ٤٧.

(٨) سورة الحج/ ٢٩. قرأ ابن ذكوان بكسر اللام فيها (لِيوفوا - لِيطوفوا) وقرأ الباقون بالإسكان - الكشف عن علل القراءات جـ٢ ص١١٧.

(٩) سورة العنكبوت/ ٦٦ قرأ ورش وابن عامر، وأبو عمرو وعاصم بكسر اللام، وقرأ الباقون بالإسكان - المرجع السابق ص١٨١

الطلب منه إلى التعليل، لكن من قرأ الآيتين الأخيرتين بكسر اللام آثر الكسر في الأولى لأنه الأصل قبل دخول الواو والفاء، والذين قرءوا بالسكون فذلك لأنه الأخف والأكثر في كلام العرب»[1].

وهذا التوجيه في آية الحج ﴿وليوفوا نذورهم، وليطوفوا﴾.

أما آية العنكبوت ﴿وليتمتعوا﴾ فيقول مكي: بكسر اللام على أنها لام كي، والإسكان على أنها لام الأمر، ففي الكلام معنى التهديد والوعيد، ولا يحسن أن تكون اللام في قراءة من أسكن لام كي، لأن لام كي لاتسكن[2].

وتسكن لام الطلب كذلك إذا دخلت عليها «ثم» مثل قوله تعالى: ﴿ثم ليقطع، فلينظر هل يذهبن كيده ما يغيظ﴾[3] وقوله ﴿ثم ليقضوا تفثهم﴾[4].

لكننا نعجب عندما نرى أنه بالرغم من ورود قراءات سبعية متواترة نرى النحاة يجنحون إلى قياسهم النظري فيرون أن حرف العطف «ثم» كلمة مستقلة يوقف عليها، فلا ينبغي أن تعامل معاملة الواو والفاء التي لاتستقل أي منها بنفسها، ومن هنا يرون الكسر أولى، فمنهم من رأى سكون اللام قليلا، ومنهم من ذهب إلى أنه ضعيف.

بل نرى المبرد يرد آية الحج/ ١٥ التي قرأها أربعة من السبعة بسكون اللام، ويقول: وأما قراءة من قرأ ﴿ثم ليقطع فلينظر﴾ فإن الإسكان في لام (فلينظر) جيد وفي لام (ليقطع) لحن، لأن «ثم» منفصلة من الكلمة، وقد قرأ بذلك يعقوب بن إسحاق الحضرمي[5].

ويعلق الشيخ عضيمة رحمه الله على عبارة المبرد بقوله في هامش الصفحة، وليست هذه أول مرة يلحن فيها المبرد بعض القراء.

وهو موقف بالغ العجب من المبرد، إذ يرد قراءة سبعية من أجل الانتصار لقياس نظري ثم يذكر أنه قرأ بها يعقوب، وهذا يوهم أنه تفرد بذلك، ولو تفرد فهو من القراء العشرة المعتد بهم بل إن من أعلام القراءات من كان يقدمه على الكسائي وعلى حمزة، فما بالك إذا ثبت أنه قرأ بها أربعة من السبعة، كما أشرنا في تخريج القراءة.

وإذا قيل: إن «ثم» كلمة منفصلة، فلا تسكن اللام بعدها فإن الواو كذلك منفصلة.

---

(١) المرجع السابق ص١١٧ (٢) المرجع السابق ١٨١.

(٣) قرأ أربعة من السبعة بسكون اللام، وقرأ بالتحريك ورش وأبو عمرو وابن عامر.

(٤) قرأها السبعة بسكون اللام ماعدا أبا عمرو وابن عامر، وقنبل عن ابن كثير وورش عن نافع. راجع غيث النفع للصفاقسي ص١٧٣، والنشر جـ٢ ص٣٢٦، والكشف جـ٢ ص١١٧.

(٥) المقتضب جـ٢ ص١٣٤.

ويعجبني موقف ابن خالويه عندما ذكر القراءات في الآية، وتوجيه كل قراءة، عقب على ذلك بقوله: وكلٌ من كلام العرب[١].

حذف لام الطلب

هل تحذف لام الطلب ويبقى عملها؟.

هذه قضية شغلت النحاة منذ سيبويه، واختلفت فيها وجهات أنظارهم حسب ماتيسر لهم من شواهد.

على أن جمهور النحويين من بصريين وكوفيين يرون أن فعل الأمر أصله المضارع المخاطب المجزوم بلام الأمر، غير أن البصريين يرون أنه استغنى بفعل الأمر عن مضارع المخاطب المجزوم بلام الأمر وأصبح من القليل على هذا - أن يجزم عندهم مضارع المخاطب بلام الأمر، فتقول: لتقم - لتذاكر، وبني فعل الأمر لخلوه من حروف المضارعة.

وأما الكوفيون فيبنون على هذا الارتباط القول بإعراب فعل الأمر، ووافقهم ابن هشام[٢] وكان ينبغي على ضوء هذا الفهم لصيغة المضارع المخاطب المجزوم، وأنها طور تاريخي انتهى إلى فعل الأمر أن يقولوا بجواز حذف لام الأمر، وبقاء عملها اعتدادًا بالشواهد التي وردت، لكننا نراهم يحملون ماورد على ضرورة الشعر، تقديرا منهم لعدم قياسية الحذف.

يقول سيبويه: «واعلم أن هذه اللام يجوز حذفها في الشعر، وتعمل مضمرة، وكأنهم شبهوها بأن إذا عملت مضمرة»[٣].

ويقول المبرد: والنحويون يجيزون إضمار هذه اللام للشاعر إذا اضطر، ويستشهدون على ذلك بقول متمم بن نويرة[٤]:

على مثل أصحاب البعوضة فاخمشي - لك الويل - حر الوجه، أو يبكِ من بكىَ

يريد: أو ليبك من بكى.

وقول الآخر[٥]:

---

(١) الحجة في القراءات السبع لابن خالويه ص٢٥٣.

(٢) راجع مغني اللبيب جـ١ ص٢٢٧. (٢) الكتاب جـ١ ص٤٠٨ أميرية.

(٣) هذا البيت من شواهد سيبويه جـ١ ص٤٠٩، كما استشهد به كثيرون بعده، والبعوضة ماء لبني أسد بنجد، قريبة القعر وعندها كان مقتل مالك بن نويرة (راجع معجم البلدان) وخمش الوجه من بابي ضرب ونصر إذا خدشه ولطمه.

(٤) هذا البيت من شواهد سيبويه على حذف لام الأمر للضرورة، وقد نسبه الرضي إلى حسان، ونسبه ابن هشام في الشذور إلى أبي طالب، ونسبه بعضهم للأعشى، وهو غير موجود في دواوينهم جميعا، ويرى الزمخشري في شرحه للامية العرب ص أن الأصل في البيت: تفدي على الخبر، وحذفت الياء للضرورة لكنه في المفصل جـ٢ ص٢٢٠ جعل لام الأمر محذوفة للضرورة وراجع ابن يعيش جـ٩ ص٢٤. (٥) المقتضب جـ٢ ص١٣٢، ص١٣٣.

محمدُ تفد نفسك كلُّ نفس　　　إذا ماخفت من أمر تبالا

فلا أرى ذلك على ماقالوا، لأن عوامل الأفعال لاتضمر، وأضعفها الجازمة، لأن الجزم في الأفعال، نظير الخفض في الأسماء، ولكن بيت متمم حمل على المعنى؛ لأنه إذا قال: فاخشي، فهو في موضع: فلتخشي، فعطف الثاني على المعنى. وأما البيت الأخير، فليس بمعروف، على أنه في كتاب سيبويه كما ذكرت لك[1].

هذا هو رأي المبرد يمنع تماما حذف لام الأمر مع بقاء عملها حتى في ضرورة الشعر وقد ساق مع رأيه حجته، وهي حجة نظرية كما رأينا، وقد استمدها من قول سيبويه: والجزم في الأفعال نظير الجر في الأسماء، فمن ثم لم يضمروا الجازم، كما لم يضمروا الجار، وقد أضمره الشاعر، شبّهه بإضمارهم رب وواو القسم في كلام بعضهم[1]. وبرغم أخذه الحجة النظرية من كلام سيبويه لكنه لم يسر معه على طول الخط حيث انتهى سيبويه إلى تبريرها في ضرورة الشعر، تشبيها لها برب وواو القسم اللتين تحذفان في كلام العرب أحيانا، وهما من حروف الجر.

ثم يواصل المبرد حججه فيرد على البيتين اللذين استشهد بهما إمام الصناعة سيبويه، بأن بيت متمم من باب الحمل على المعنى، وأما البيت الآخر فيتجاهله بالرغم من وروده في شواهد الكتاب.

وإذا كان المبرد يمنع تماماً حذف لام الطلب وإبقاء عملها، كما أن جمهور النحاة لايجيزه إلا في ضرورة الشعر فإن الكسائي إمام المدرسة الكوفية قد أجاز حذف اللام وإبقاء عملها في الشعر، وفي النثر أيضا، مستشهداً بقوله تعالى: ﴿قل لعبادي الذين آمنوا يقيموا الصلاة﴾ أي ليقيموها بتقدير لام الطلب المحذوفة[2].

النحاة الآخرون يتأولون الآية بما يوافق القياس على وجه من الوجوه التالية:

أحدها: أن الفعل مجزوم بالطلب نفسه لما تضمنه من معنى إن الشرطية، كما أن أسماء الشرط جزمت لذلك.

ثانيها: أنه بالطلب لنيابته مناب الجازم الذي هو الشرط المقدر، كما أن النصب في قولنا: «ضربا زيدا» لنيابته عن(اضرب) لالتضمنه معناها.

ثالثها: أنه بشرط مقدر بعد الطلب.

الأول رأي الخليل وسيبويه والثاني رأي السيرافي والفارسي، والثالث: رأي الجمهور، ورجح ابن هشام رأي الجمهور لأسباب نظرية ذكرها[3].

---

(1) راجع الكتاب جـ1 ص409 أميرية.　　(2) سورة إبراهيم/ 31 وراجع المغني جـ1 ص225.
(3) مغني اللبيب جـ1 ص226.

لكن الذي يشد الانتباه موقف العلامة ابن مالك(١) إذ نراه يتبع الكسائي في هذه المسألة ويضيف إليها تفصيلات جديدة ومفيدة، يقرب بها من الواقع اللغوي، ويضفي عليها من حسِّه الدقيق، وذهنه اللماح.

يرى ابن مالك أن حذف اللام وبقاء عملها على ثلاثة أضرب:

أولها: كثير مطرد.

وثانيها: قليل جائز في الاختيار.

وثالثها: قليل مخصوص بالاضطرار.

فالكثير المطرد: الحذف بعد أمر بقول.

كقوله تعالى: ﴿قل لعبادي الذين آمنوا يقيموا الصلاة﴾ أي ليقيموا، لأنه بعد «قل» وليس بصحيح قول من قال(٢) إن أصله: قل لهم فإن تقل لهم يقيموا، لأن تقدير ذلك يلزم منه ألا يتخلف أحد من المقول لهم عن الطاعة، والواقع بخلاف ذلك، فوجب إبطال ماأفضى إليه، وإن كان قول الأكثر.

والقليل الجائز في الاختيار: بعد قول غير أمر، وذلك قول الراجز(٣).

قلت لبواب لديه دارها

تيذن فإني حموها وجارها

أراد «ولتيذن» فحذف اللامَ، وأبقى عليها، وليس مضطرا، لأنه يستطيع أن يقول «إيذن» وليس لقائل أن يقول: هذا من تسكين المتحرك للضرورة، والفعل يستحق الرفع لأن الراجز لو أراد الرفع لتوصل إليه بالاستغناء عن الفاء في «فإني» فيقول: تيذن إني حموها وجارها لكنه لم يفعل، فدل ذلك على أنه يريد الجزم بلام الطلب المحذوفة.

والقليل المخصوص بالاضطرار:

وذلك في حالة الحذف دون تقدم قول بصيغة الأمر، أو بغيرها، وذلك كالبيتين اللذين استشهد بهما سيبويه، وذكرناهما آنفا، وكقول الشاعر(٤).

فلا تستطل مني بقائي ومدتي ولكن يكن للخير منك نصيب

أراد: ولكن ليكن، فحذف اللام مضطرا، وأبقى عملها(٥).

(١) راجع الكافية الشافية جـ٣ ص١٥٦٩ ومابعدها.

(٢) هذا هو رأي الجمهور من تخريج الآية وأمثالها.

(٣) ينسب هذا الرجز إلى منصور بن مرثد الأسدي، راجع شواهد العيني جـ٤ ص٤٤٤، وهو كما نرى من شواهد ابن مالك في الكافية الشافية جـ٣ ص١٥٧٠.

(٤) لم ينسبه أحد لقائل، وهو من الطويل ويخاطب فيه الشاعر ابنه، لما تمنى موته.راجع العيني جـ٤ ص٤٢٠، والصبان على الأشموني جـ٤ ص٥. وهو من شواهد ابن مالك في الكافية أيضا.

(٥) راجع الكافية الشافية ١٥٧١ جـ٣.

غير أننا نرى ابن الناظم يعارض رأي أبيه، متكلفاً الرد عليه، منتصرا لجمهور النحاة، إذ يرد على حجة أبيه في الآية: وهي أن تقديراً مر محذوف يترتب عليه ألا يتخلف أحد من المقول لهم، عن تنفيذ الأمر، والواقع غير ذلك، فيقول - أعني ابن الناظم - إن الفعل مسند إليهم على سبيل الإجمال، لا إلى كل واحد منهم بذاته، فيكون التقدير: قل لعبادي أقيموا الصلاة يقمها أكثرهم.

أو يكون الأمر لكل واحد، لكن المعنيين به هم خلص المؤمنين، ونجباؤهم، وهؤلاء لن يتخلف منهم أحد[1].

نظرة تقويمية لرأي ابن مالك:

وهذا الرأي الذي رآه ابن مالك تبعا للكسائي، وماأضافه من تفصيلات ذات شأن هو في تقديري أقرب إلى الصواب، وأدنى إلى الواقع اللغوي، كما يبعدنا عن تكلف التأويلات التي لجأ إليها النحاة، الذين جعلوا الآية الكريمة كالمثال المشهور: ائتني أكرمك.

إن تصور ابن مالك لأحوال حذف لام الطلب يقوم على حسٍّ لغوي صادق، إذ إن مجيء المضارع مجزوما بعد أمر بقول كالآية الكريمة... أبعد ما يكون عن الشرط والمجازاة، كما يظهر فيه جليا معنى الطلب؛ إذ فيها أمر لرسول الله ﷺ بأن يطلب من عباد الله المؤمنين أن يقيموا الصلاة.

وفي أداء هذه الصورة التي رأى ابن مالك حذف لام الطلب فيه كثيرا شيء من النبر الذي يبرز ما فيها من طلب.

كما يظهر هذا فيما شاع في لهجتنا العامية من تعبيرات استقتها من أساليب الفصيحة فنحن مثلا نقول: قل لفلان يحْضر - قل لصاحبك يذاكرْ. وهكذا.

واستخدام العامية للنبر في أداء هذه الأساليب أوضح من الفصيحة.



(١) راجع شرح ابن الناظم للألفية ص٢٧١.

خـــاتمـة

وبعـــد:

فهذه إحدى جزئيات الدرس النحوي لكنها على قلتها تعالج قضية من قضايا اللسان العربي، تبرز مدى الصراع بين القياس النظري والواقع اللغوي في الفكر النحوي، كما تدلنا على حرية المعالجة في اجتهاد النحاة، وأنهم لم يكونوا مقلدين، ولا مجرد أنماط مكررة للسابقين، فابن مالك يعارض النحاة قبله، متبعا الكسائي وحده، مقدما اجتهاده الفذ، ثم يأتي من بعده ابنه العلامة بدر الدين محمد فيعارض أباه منتصراً للقياس النظري، وتحت شيء آخر هو أن الدرس النحوي في مجال القرآن الكريم قد يستتبع تغيير بعض الأفكار التي رآها جمهور النحاة، ولم يعارضها إلا نفر قليل.

أرجو أن أكون قد وفقت فيما قصدت إليه، والله يهدينا جميعاً سواء السبيل.

وماتوفيقي إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب.

* * *



جمع ودراسة وتحقيق

أ.د. وليد قصاب

المصادر والمراجع

١ - القرآن الكريم.

٢ - أعجب العجب شرح لامية العرب للزمخشري - مطبعة الجوائب.

٣ - حاشية الأمير على مغني اللبيب - دار إحياء الكتب العربية - الحلبي.

٤ - حاشية الصبان على شرح الأشموني للألفية.

٥ - الحجة في القراءات السبع لابن خالويه تحقيق د. عبدالعال سالم مكرم - دار الشروق - بيروت.

٦ - شرح ابن الناظم للألفية - منشورات ناصر خسرو - طهران - إيران.

٧ - شرح الكافية الشافية لابن مالك تحقيق د. هريدي - مركز البحث العلمي - جامعة أم القرى.

٨ - شرح المفصل لابن يعيش - نسخة مصورة - عالم الكتب بيروت.

٩ - صحيح البخاري.

١٠ - صحيح مسلم.

١١ - غيث النفع للصافقسي.

١٢ - الكتاب لسيبويه - المطبعة الأميرية - القاهرة.

١٣ - الكشف عن علل القراءات السبع لمكي بن أبي طالب تحقيق د. محي الدين رمضان - مؤسسة الرسالة بيروت.

١٤ - المحتسب في القراءات الشاذة تحقيق د. على النجدي وزميليه المجلس الأعلى للشئون الإسلامية - مصر.

١٥ - المساعد على التسهيل - تحقيق د. بركات - مركز البحث العلمي - جامعة أم القرى.

١٦ - معجم البلدان لياقوت - دار صادر.

١٧ - مغني اللبيب عن كتب الأعاريب - لابن هشام - تحقيق الشيخ محي الدين - دار إحياء التراث - بيروت.

١٨ - المقاصد النحوية شرح الألفية للعيني.

١٩ - المقتضب للمبرد - تحقيق الشيخ عضيمة - المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية - مصر.

٢٠ - النشر في القراءات العشر لابن الجزري - تصحيح الشيخ الضباع.

الشعر العربي الحديث متى يسترد هويته؟
«المضمون»

أ. د. وليد قصاب
أستاذ الأدب والنقد
في كلية الدراسات الإسلامية والعربية - دبي

تمهيد :

لاتفتأ المعارف البشرية تتثاقف وتتلاقح، ولايزال الإنسان مذ أوجده الله تعالى في هذا الكون يتصل بأخيه الإنسان، فيأخذ عنه، ويتعلم منه، ويتعرف ماعنده، فالتعارف بين البشر من سنن الله الكبرى في الكون : ﴿يأيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا﴾ .

وكلما أوغلت البشرية في العمر استحكمت وسائل الاتصال بينها، وراحت المسافات الشاسعة التي تباعدها تدنو وتقترب، فازداد الأخذ والعطاء، وقوي التأثر والتأثير. واليوم يبدو الاتصال بين شرق الكرة الأرضية وغربها أسهل من الاتصال القديم بين بلدتين متجاورتين، فالمسافات تطوى، والعالم كأنه قرية صغيرة، وتستطيع بضغطة على زر جهاز علمي من هذه الأجهزة العجيبة التي أبدعها العقل الإنساني أن تعرف مايجري في أقصى الدنيا.

ولكن استفحال عوامل التأثر والتأثير بين شعوب الأرض، واستحكام حلقات التواصل فيها لم يذيبا الفوارق بينها، ولم يجعلاها أمة واحدة: ﴿ولو شاء الله لجعل الناس أمة واحدة﴾ ولم يحوّلا شعباً عن الاحتفاظ بملامحه الخاصة من الثقافة والفكر والعادات والتقاليد وأشكال لاحصر لها من شؤون الحياة، بل إن التمسك باللون المحلي ليبدو الشعار الحضاري الذي ترفعه كل أمة، وهو الذي يحمل للإنسان - في كل زمان ومكان - متعة الترحل.

وفي الأدب يبحث النقاد عادة عن البيئة المحلية التي يصورها هذا النص أو ذاك، وعن ملامح البطل الخاصة، وشخصيته القومية، ويتساءلون عن مدى الصدق في تصوير هذا كله.

ولقد اتصل أدبنا العربي منذ العصر الأموي والعباسي بضروب شتى من آداب الأمم

الأخرى وثقافاتها، كالفارسية، والهندية، واللاتينية، واليونانية، وعرف هوميروس وأرسطو وغيرهما، ونجمت منذ أواخر العصر الأموي حركة ترجمة نشيطة لضروب مختلفة من المعارف والعلوم، ولم يغمض الفكر العربي الإسلامي عينيه عنها، أو يغلق أبوابه دونها، بل قبس منها أقباساً، واستروح منها نسمات، ولكن ذلك كله كان يتم على عين البصيرة. كان - وهو يطلع على مايقع إليه من أضراب الفكر الغربي - يحاكمها إلى معايير عقيدته، ويجعلها شاهداً عليها. لم يقف منها قط موقف استخذاء أو دونية، أو موقف مبهور زائغ البصر. كان يصحح ويعدل، يضيف ويحذف، يناقش ويحاجج، حتى يستمخض من ذلك كله مزاجاً جديداً فيه شخصية الأمة وعقيدتها وجهدها. يقول الدكتور محمد محمد حسين متحدثاً عن موقف العرب من الفكر اليوناني: «في القديم رفض العرب فن القصة والملحمة لأنها نشأت وثنية في مظهرها وروحها، ثم لم تستطع أن تتخلص من آثار هذه الوثنية بعد تنصرها، ورفضوا الشعر لأنه يصدر عن مزاج مخالف للمزاج العربي في تذوق الموسيقا وفي خصائصها، وذهبوا في الصنعة والتأنق مذهباً آخر يلائم ثراء لغتهم... ورفضوا فن التصوير والنحت لمخالفته للإسلام، واستمدوا منه في الزخرفة وفي العمارة مايلائمهم، وأضافوا إليه من عندهم ماأنشؤوا به فناً عربياً فذاً.. وتوسعوا في نقل النظريات الرياضية والعلوم المجردة والتطبيقية والتجريبية مما لامجال فيه للارتباط بالعقائد الدينية والقيم الخلقية والسلوك الاجتماعي»[1].

وإذا كانت هذه القيم الهجينة سبب الحاجز الذي قام بين الأدب العربي وأدب اليونان، فإن هذا - على جلال شأنه عند أصحاب العقيدة - يطوي ملحظاً أبعد وأعمق «وهو أن الأمة الإسلامية أخذت ماأخذت من التراث العلمي للأمم القديمة لأنها أرادت أن توسع من آفاق معرفتها، وتخصب عقليتها، لكنها تجافت عن الآداب كراهة أن تستعير وجداناً أجنبياً»[2]، ولكن هذه الملاحظ وأمثالها كانت مغيبة عن واحد مثل يوسف الخال ومجموعة (مجلة شعر) أو غير داخلة في حسبانهم عندما نعوا في بيان أصدروه تلك الانكماشية التي وقع فيها الشعراء العرب قديماً بالنسبة للأدب الإغريقي[3].

ملابسات الاتصال بالثقافة الغربية:

إذا كانت المحاكمة الرشيدة هي الفيصل فيما كان يأخذ أدبنا القديم من الآداب الأخرى أو يدع، فإذا هذه المحاكمة شبه معدومة في الاتصال القائم اليوم بين الأدب العربي الحديث وأدب الغرب، فمنذ مطلع مايسمى بعصر النهضة التي يحلو لبعضهم أن يؤرخ لها بحملة

---

(١) مقالات في الأدب واللغة ٢١.

(٢) قيم جديدة للأدب العربي ١٨٩.

(٣) من محاضرة عنوانها «مستقبل الشعر في لبنان» ضمن نشرة «محاضرات الندوة اللبنانية ٥/ ٣٦٧ - ٣٨٤.

نابليون على مصر سنة (١٧٩٨م) بدأ اتصال وثيق بالحضارة الغربية، ومضى الأدب تغزوه يوماً بعد يوم أفكار وثقافات أجنبية لاحصر لها، تتغلغل في نسيجه طاغية مؤثرة، وتنتشر فيه انتشار النار في الهشيم. مضى يُصنع على عينيها، ويتخلق تحت نير سلطانها المعربد.

وقد هيأ لهذا التخلق الهجين مجموعة من العوامل والملابسات السياسية، والحضارية، والاجتماعية، والنفسية، مما يطول الحديث عنه طولاً يخرج بنا عن القصد، ولكن أبرزها يتمثل فيما يأتي:

- تخلف العرب وتقدم الغرب، مما أورث انبهاراً به، ومحاكاة له على طريقة الضعيف والقوي التي تحدث عنها ابن خلدون، وأوجد في الأمة حالة من الاستلاب الحضاري.

- ماتعرضت له الأمة العربية والإسلامية من استعمار غربي عسكري مسلح، أذاقها الفقر والذل، وأشاع فيها القطيعة والفرقة، ثم خرج بعد أن ترك نظمه وأفكاره في أيدي طائفة من أعوانه - أبناء جلدتنا - صنعهم على عينه، فراحوا يكملون أهدافه، ويصدرون عن هواه.

- الغزو الفكري الثقافي المنظم، المدعوم بقوى لاحصر لها: خارجية وداخلية.

- ماتعرضت له الأمة - ومازال - من هزائم متلاحقة، على أصعدة مختلفة، تفقدها الثقة بالذات، وتشعرها بالصَّغار والانكسار، وتجسد لها المنتصر الغربي مثلاً أرفع.

- توقف المد الإسلامي، وانحسار دولة المسلمين من الوجود منذ سقوط الدولة العثمانية، واشتداد القبضة الغربية على أعناق الشعوب ومقدراتها، ولاسيما العربية والإسلامية منها.

- تشتت العرب والمسلمين وتشرذمهم، وضعف حيلتهم عن التخطيط الواعي المدروس.

- زوال الحواجز بين الأمم، وقوة الاتصال بينها، ووفود الأفكار والثقافات من جميع النوافذ.

- ضمور الهوية الحضارية الذاتية، والتهوين من شأنها، وممارسة الغزو الفكري للتشكيك في جداوها.

- محاصرة الفكر الإسلامي، والثقافة العربية الأصيلة، والتضييق على منابرها الإعلامية.

في ظل ملابسات كهذه وغيرها مما لايتسع المقام للوقوف عنده يتم لقاء الأدب العربي الحديث بالأدب الغربي، ولك أن تتخيل شكل التعامل مع ثقافة تقدم إليك باستمرار على

أنها النموذج الأسمى، وأن أهلها قوم متميزون، وأنها حضارة الرجل الفائق (السوبر مان) وإذا لم تقتنع بذلك اقتناعاً عقلياً فرضها عليه بقوة الحديد والنار صناعُهـا الأقوياء، وطائفة من بني جلدتـك ممن رضعوا لبان عشقهم، فراحوا يقولون لك قولة الـدكتور طه حسين: علينا أن نسير سيرة الأوربيين، ونسلك طريقهم لنكون لهم أنداداً، ولنكـون لهم شركاء في الحضارة خيرهـا وشرها، وحلوها ومرهـا، ومايُحَب منهـا ومايكره، ومـا يحمد منهـا وما يعاب.. وأن نشعر الأوربي بأننا نرى الأشياء كما يراها، ونقوم الأمور كما يقومها، ونحكم على الأشياء كما يحكم عليهـا..»[1] وإذا رحت تمنع في مقابـل ذلك من المباهـرة بثقافتك، ويفرض عليك وعليها حصـار إعلامي صفيق، ثم كنت - زيادة على ماذكـر - مهزوماً من الداخـل والخارج، لايتلبَّسك شعور العزة والانتهاء تلبسـاً حاراً، لأن كل شيء من حـولك يهز الثقة فيك: في دينـك، وتراثك، ولغتك، وحضارتك، ويجبهـك ليل نهار - على أيدي قوم لُسْن مصاقـع - بأنك ذو ثقافة بدوية بـائدة، لاتصلح لعصر التقدم والعلم، ولاتماشي روح العصر، إذا تجمعت أمثـال هذه الملابسات كان لـك أن تتخيل أي ضرب من التعـامل يتم؟ إنه لن يكون - في شكله الأعم - تعاملاً رشيداً مبصراً، لأنه يفتقد الندّية، وتذهل فيه روح المحاكمة والاصطفاء.

ومهما يكن في النوافذ الغربية التي انفتحت على أدبنا الحديث من خير لانجحده، تمثل في إطلالته على ثقافات وخبرات جديدة، وسَّعت آفاقه، وأغزرت فنونه، وأفادته تقانات فنية ومنهجية، وأشكالاً تعبيرية لم يكن يعرفها، فإن خسارته في ميدان الفكر كانت أفدح، لقد راح يتغرب، وتضيع ملامح وجهه الأصيلة يوماً بعد يوم.

إن الأدب العربي الحديث يصـدر عن منابع غير أصيلـة، وهو يمثل في غالبيتـه العظمى التـي هي في مـوطن الشهـرة والـذيوع روح الخضـوع للغـرب، والتأثر به، والإحسـاس بالتصاغر أمامه، والوقوف منه مـوقف التلميذ من الأستاذ، يحاكيه محاكاة العميان، ويخبط وراءه خبط الأعشـى الكليل. يقول أبـو الحسـن النـدوي: «إن كثيراً من الجامعيين في مصر رجعـوا متشبعين بروح الغـرب، يتنفسون بـرئته، ويفكـرون بعقله، ويـرددون في بلدهـم صـدى أسـاتذتهم المستشرقين، وينشرون أفكـارهـم ونظـرياتهم في إيمان عميـق، وحماسـة زائدة»[2] وتحدث أحد الباحثين عـن هجانة الأدب العربي الحديث فقـال: أدبنا مستـورد، لاتوجد لنـا نظرية نقديـة عربية يمكن أن نسـاهم بها في ركب التطور والحضـارة، نعم لأن الأدب الذي يكتبه أدباؤنا أدب مستورد، ومقاييسه بالتالي مستـوردة..»[3]

---

(١) انظر مستقبل الثقافة في مصر ٤١ - ٤٤.

(٢) الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية في الأقطار الإسلامية ١٣٠.

(٣) جريدة الأخبار المصرية - الصفحة الأدبية - العدد الصادر بتاريخ ١/ ٤/ ١٩٨١م.

وسنخص هذا البحث بالكلام عن التغريب الفكري الذي يتعرض له الشعر العربي الحديث منذ مطلع هذا القرن، وعن الملامح الهجينة التي تكسو وجهه، وعن جريه اللاهث المحموم وراء المذاهب والأفكار الغربية على غير بصيرة أو رشاد.

حكـاية التغـريب

صدرت حركة الإحياء الشعرية الحديثة لدى جيل البارودي وشوقي وأضرابهما عن روافد من التراث وروافد من ثقافات أجنبية، ومثّل هذا الجيل حلقة الوصل بين القديم والجديد، ثبت أقدام الثقافة العربية الأصيلة التي كان نجمها أفل في عصور طويلة من الانحطاط، ثم اتخذ منها منطلقاً إلى التجديد، وإلى التحليق بالشعر في آفاق رحبة غنية.

كان شوقي مجدداً، بل رائد المجددين في هذا العصر، ولكنه فهم التجديد نسباً موصولة، ورحماً متصلة، شوطاً يبدأ من حيث انتهى شوط سابق، ولم يفهمه - فهم أصحاب الحداثة اليوم - قطيعة مع التراث، وخروجاً تاماً على ماسلف. لقد استطاع هذا الجيل أن يستفيد من الثقافة الأجنبية التي اطلع عليها، وأن يتمثلها خير تمثل، وأن يخصب بها الشعر العربي بطاقات جديدة. أدخل شوقي الشعر التمثيلي، والشعر التعليمي، والشعر الرمزي على ألسنة الحيوان. وعلى اتصال هذا الجيل بالثقافة الأجنبية بقيت الشخصية العربية الإسلامية نابضة بالحياة في شعره، ثم حلا للنقاد - وهو يتنسمون رياح الأدب الغربي التي بدأت تهب عاتية، ويصدرون عن مذاهبه ومسمياته - أن يسلكوا شعراء هذه الفترة في المدرسة (الكلاسيكية) بحجة واهية لاتثبت على التحقيق العلمي[1]، وهي أن شعر هؤلاء يلتقي مع شعر كلاسيكيّ الغرب في مجموعة من الخصائص منها العودة إلى التراث القديم، والصدور عن ينابيعه الغزيرة، وتمجيد العقل، واحترام العرف، وتقدير القيمة الخلقية.

وعلى العموم كانت مدرسة الإحياء الشعرية مدرسة أصيلة، تمسكت بالتراث، وآمنت بالأصالة، ورأت أن تقرير الهوية الحضارية الذاتية هو المرفأ الأمين الذي تحتمي به سفينة الأمة من الغرق في بحر الغرب المتدفق المغرور الذي يريد أن يجتاح في طريقه كل شيء.

ولكن الهجمة كانت عاتية، فهاهي ذي جماعات أخرى تتنسم رياح مدرسة شعرية ثورية قادمة من الغرب - هي المدرسة الرومانسية - وقفت لجيل الإحياء بالمرصاد، وقد مثلها أصحاب الديوان، وأبولو، وشعراء المهاجر.

وقد اشتركت هذه الطوائف جميعها في التأثر بما تدعو إليه الرومانسية من ثورة عاتية على

(1) أنكر بعض الدارسين إطلاق مصطلح (الكلاسيكية) على شعراء مدرسة الإحياء كالبارودي وشوقي وحافظ وأضرابهم، انظر حوار مع قضايا الشعر المعاصر ١١ - ٢٤.

الكلاسيكية، ودعوة إلى التحرر من القيود، وانتباذ القواعد والتقليد، والتأكيد على أهمية التلقائية والغنائية في الشعر، والتهوين من قداسة القديم واحترامه، وإعلاء شأن الفرد والعواطف الذاتية، ولكنها اختلفت بعد ذلك في مقدار ماأخذته عن هذه المدرسة الغربية، وفي مدى مااحتفظت به من أصالة، وعلى الرغم من هجوم العقاد الظالم - مدفوعاً بالحماسة للجديد - على شوقي، وإسرافه فيه إسرافاً لم يشايعه عليه خصماء شوقي أنفسهم، وعلى تلك المغازلة الناعمة التي كانت تُتبادل بينه وبين المهجري ميخائيل نعيمة الذي كان على الطرف الآخر يمارس الدور نفسه في تسفيه القديم، والطعن في شوقي وأضرابه في كتابه (الغربال) بقيت مدرسة الديوان - ممثلة في العقاد، والمازني، وعبدالرحمن شكري - أصيلة، وكان لهم من الاتصال القوي بالتراث، وتضلعهم منه، ماعصم شخصيتهم من الضياع، ودفع الشعر العربي في طريق التجديد المحمود.

ولكن الأمر لم يسر على هذا النحو عند جماعة أبولو، وجماعة شعراء المهجر من أتباع الرومانسية الغربية، كعلي محمود طه، وإبراهيم ناجي، وصالح جودة، وجبران، وأبي ماضي، وإلياس أبي شبكة وغيرهم، ولاعند الخلف الذين جاؤوا من بعدهم من أتباع المدارس الغربية الأخرى التي راحت تنخر في شعرنا العربي واحدة بعد الأخرى، فإذا به يخرج من لبوسه يوماً بعد يوم، فتضيع ملامحه، وتغيب هويته، ويغدو كلاماً مرصوفاً بأحرف عربية، ولكنه غريب الصور والمشاعر والمعاني.

وسنقف وقفات عجلى، لانطيل فيها التلبُّث عند طائفة من المضامين والأفكار الهجينة المعادية لقيم الأمة وعقيدتها، مما أشاعته المدارس الغربية في شعرنا العربي الحديث، ووجدت من يتبناها، ويتحمس للدفاع عنها.

- الرومانسية :

والرومانسية هي البداية، ولسنا في موطن تفصيل الحديث عنها، أو عن أي من المذاهب الأدبية الغربية التي سنعرض لها في هذا البحث، فلهذا دراسات كثيرة لاحصر لها، ولكننا سنورد شذرات تدل على ماحملته هذه المذاهب من أوشاب ضارة لاتمثل تصوراً فكرياً صحيحاً ينبع من عقيدة هذه الأمة، أو مثلها الخيرة النبيلة.

حملت الرومانسية معاني اليأس، والقلق، والغربة، والتشاؤم، والإحساس بالضياع في شكل مرضي يبدو معه صاحبه وكأنه يجد لذاذة في الشكوى، ومتنفساً في البكاء، ويرى في الألم مَطْهَرَة للنفس. يقول أحد الدارسين عن مدرسة أبولو: «طابع الهروب فيها يمثل محوراً عاماً يتمثل أكثر مايتمثل في عدم التكيف الاجتماعي والنفسي، ولعل أهم تلك الأساليب التي واجهوا بها مجتمعهم: الهروب إلى الطبيعة والحبّ، والموت، والتشرد

الدائم، والتجوال الهائم، والألم الحاد اليائس الساخط، والعزلة في عالم التصوف، أو عالم الفكر والتأمل، أو عالم الشعر المثالي»[1] وحسبك دلالة على هذه العواطف المسرفة الموجاء، وهذا الانسحاب السلبي من المجتمع أن تنظر في عناوين بعض الدواوين التي خلفها هؤلاء، فإبراهيم ناجي هائم (من وراء الغمام) وحسن كامل الصيرفي ينشد (الألحان الضائعة) ومصطفى عبداللطيف السحرتي يستنشق (أزهار الذكرى) ومختار الوكيل يسبح في (الزورق الحالم) ومحمود أبو الوفا يرسل (أنفاساً محترقة)[2] وهي كلها عناوين تقطر بالشكوى والأنين، وتحفل بنغمات الهروب والتشاؤم.

وقد تبلغ هذه الحالة المرضية عند بعض الرومانسيين مبلغاً يستعذب معه الموت، ويصوره حلماً مثالياً، بل إن لُوثة هذه الأفكار السقيمة حملت بعض الشعراء على الانتحار، سعياً وراء هذا الحلم، كأحمد العاصي، ومحمد منير رمزي، وإسماعيل أدهم، وغيرهم، وقد ترك العاصي قبل رحيله رسالة كتب فيها: جبان من يكره الموت.. جبان من لا يرحب بهذا الملاك الطاهر.. إنني أستعذب الموت الذي هو كالرائحة الذكية عندي»[3]. وعلق أحد الدارسين على هذه الرسالة قائلاً: ومن هذا الحوار والعبارات التي تركها العاصي في رسائله، ومن قصائده يتبين أنه كان يستعذب الألم والموت على طريقة الرومانسيين الذين أصيبوا بمرض العصر، وظل هذا الإحساس يتجسد حتى وضع حداً لحياته قبل أن يصل إلى الثلاثين»[4].

فشخصية الرومانسي غير سوية، إنه إنسان مهزوز قلق، يعيش حالة من فقدان التوازن، وهو هارب باستمرار، من المجتمع والناس، يهيم على وجهه في بحر الشكوك والقلق، لا يستطيع أن يتوائم مع من حوله، أو يحس بالانتماء إليهم، ينسحب إلى الطبيعة ويعشقها عشقاً يوشك أن يكون عبادة، ويراها أماً حنوناً، وصدراً رؤوماً، ثم يبالغ في ارتمائه في حضنها حتى كأنه يصلي في محرابها، وقد يهرب إلى أحضان الحب والخمر. وإذا كان بعض الرومانسيين قد تغنى بحب يائس حزين تجرع فيه المرارة والحرقة، ثم استعذب ذلك على طريقة القوم، فإن فريقاً آخر من الشعراء كعلي محمود طه، وأحمد زكي أبي شادي وإبراهيم المصري وغيرهم قد صورت أشعارهم تجارب حب إباحي ماجن، يقوم على عشق الجسد وتقديسه، وعلى المباهرة بالفاحشة، والحديث عن اللذة الجنسية والعري والتهتك. وقد تأثروا في هذا بشعراء غربيين، عرفوا بهذا الضرب من الشعر، من أمثال لورانس، وبودلير، وفرلين وغيرهم، وأعجبوا بهم أيما إعجاب، فها هو ذا أبو شادي يشيد

(١) تيار رفض المجتمع في الشعر العربي الحديث في مصر ٢٣.
(٢) الشعر المصري بعد شوقي، الحلقة الأولى ٧.
(٣، ٤) انظر تيار رفض المجتمع ١٩ - ٢٠.

بلورانس صاحب اتجاه «تعرية العلاقات الجنسية بين الرجل والمرأة وكشف النقاب عن غريزة الجنس وإظهارها للناس عارية سافرة في غير تحرج أو حياء»(١) ويقول عنه: «وأما الشخصية الثائرة القوية - شخصية د. هـ. لورانس - فقد خلقت منه فناناً منقطع النظير في القرن العشرين، وهكذا تفعل الحرية الفنية مع الجرأة والذهنية الناضجة الأعاجيب في خلق الآثار الأدبية الخالدة»(٢). ومن عجب أن تجد المسلم العربي أبا شادي على ما رأيت من الحفاوة بمتهتك داعر كلورانس، وأن تجد الغربي النصراني سندر يهاجمه هجوماً عنيفاً فيقول عنه: «لقد ثار لورانس في الواقع ثورة كاملة على جميع النظم الاجتماعية القائمة، بل يمكننا أن نقول إنه ثار ضد جميع النظم الاجتماعية الممكنة أيضا. ومن الصعب أن نتخيل مجتمعاً تتحقق فيه مطالب لورانس، ويحتفظ بالتماسك الاجتماعي على الإطلاق»(٣).

وأعجب علي محمود طه بمجموعة من الشعراء البوهيميين الفرنسيين الذين لم يروا الحياة إلا عهرا وخمراً وضياعاً في مواخير المدينة. واستمع إليه يمجد (بول فرلين) وصعلكته في حانات الليل، فيقول: لقد كانت حياة (فرلين) فاجعة محزنة، فمن الحان إلى السجن إلى الماخور. إلى الهيام في الطرقات.. إلى ملاجىء البر.. هذا هو الشاعر الخالد الذي كان أرخم صوت غنائي صدح به الشعر الفرنسي.. إن في حياة هذا المتشرد الكبير ضروباً من العبث، وألوانا من الألم، ولكنه العبث الذي تستقيم به حياة الفنان البوهيمي، والذي يتيح للأدب في كل جيل فنوناً شتى من الإجادة والإبداع»(٤)، وعلى هذا النحو راح يمجد من شعراء الدعارة والعهر بودلير، وفرانسوا فيون، ويشيد بشاعريتهم الفذة التي ولدت في حانات الخمر. ويصور أحد الدارسين تأثر هذه الطائفة من الشعراء بمفهوم «الحب البودليري» الذي «يميل إلى الجنس المكشوف، وعشق البغايا، وتشويه صورة المراة بتخيلها أفعى غادرة، ومن أبرزهم علي محمود طه الذي تقترب موضوعاته كثيراً من موضوعات «بودلير» في ديوانه أزهار الشر، تلك الموضوعات التي تدور حول الحب والإثم، والشهوة، والسخط، والخمر، والخطيئة، والألم، والشقاء»(٥).

ثم تجد لهذا الأدب العاهر المريض نقاداً يشجعونه، ويدافعون عنه بحرارة، فيدعو سلامة موسى إلى الأدب المكشوف، ويؤيده دريني خشبة(٦)، ويفلسف واحد مثل إبراهيم المصري هذا الاتجاه في تقديمه لديوانه «أطياف الربيع» لأبي شادي، ويرى أنه يمثل شبه عقيدة أخلاقية جديدة سادت أوربا بعد الحرب العالمية الأولى، وهذه العقيدة تتلخص في أنه خير للإنسان أن يتبع وحي غرائزه السليمة، وأن يأخذ قسطه المشروع من لذات البدن،

---

(١) دراسات في النقد الأدبي المعاصر ٣١.
(٢) نقلاً عن تيار رفض المجتمع ٤٦.
(٣) نقلاً عن دراسات في النقد الأدبي ٣٢
(٤) أرواح شاردة ٨
(٥) حوار مع قضايا الشعر المعاصر ٩٩.
(٦) تيار رفض المجتمع ٥٢.

وأن يتجنب ما استطاع كبت ميوله الجنسية، وأن يصارح بهذه الميول، ويسعى لإروائها، فالحرية في معالجة الشؤون الجنسية، والحرية في التمتع البدني المشروع، والتغني بالجسم القوي الجميل وعبادة هذا الجسم، وعبادة اللذة المتفجرة منه عبادة طبيعية تدنينا من الفطرة السليمة، وترجع بنا إلى العصر الإغريقي الذهبي، وتنقذنا من طغيان العقل ومن آلية الحضارة»[1] وناقد كالمصري - هذه فلسفته عن الكون، وهذا مبلغ علمه من الحياة - لايستبعد أن يجد فيما أتى به أبوشادي ومجموعته من أصحاب هذا الاتجاه الفاحش فتحاً خطيراً في تاريخ الشعر العربي. .[2].

ومن الأوضار التي حملتها الرومانسية أفكار الثورة على العادات والتقاليد والأعراف، حتى إن جوهرها - كما يقول الدكتور محمد مندور: «كان التحلل من كل الأصول والقيود، والتخفف من أغلالها، لكي تتحرر العبقرية البشرية، وتنطلق على سجيتها.»[3]

وراحت تنادي بأن للشاعر «الحق المطلق في أن يرفض مايشاء، وأن يقبل مايشاء، ولا يخضع لقوانين أخلاقية ودينية واجتماعية وفنية تأتي من الخارج. الإنسان في الرومانتيكية سيد نفسه، ذاتي إلى أبعد الحدود. . مايقبله اليوم يرفضه غداً والعكس صحيح، يرى الكون والوجود من خلال نظارتين مصبوغتين بلون عاطفته الخاصة»[4].

وأشاع الرومانسيون فكرة التهوين من شأن العقل، ورفض قوانينه، ومضوا يحتكمون إلى العاطفة المشبوبة، والإحساس الجامح الملتهب، ويعظمون دور الخيال، ويطلقون له العنان، لايكبحه كابح، ليحل محل الوقار والروية، والاتزان والسكينة، فعرف شعرهم بالشطحات البعيدة، والتهويمات المحلقة، والصور المسرفة البعيدة التي تصدر عن أبراج عاجية أو شكت أن تفقد وشائجها مع الواقع.

ومهدت الرومانسية لفكرة (الفن للفن) وذلك برفضها ربط الشعر بغايات خلقية، أو توظيفه في الإصلاح والتربية، أو تجنيده في خدمة القضايا الاجتماعية والسياسية، وراحوا ينادون بالفن المجرد عن الغاية الذي يصدح فيه الشاعر كما يشاء، مغنياً عواطفه الذاتية بجرأة واندفاع لايعرفان التحشم والاستتار، وعمّق إبعادهم الشعر عن وظيفته الاجتماعية الفجوة بينهم وبين الجماهير، فلم يعد شعرهم «معبراً عن أهداف المجتمع بالشكل الذي عبر به الشعر التراثي عن هذه الأهداف، فهو شعر شطحات ذاتية متوحدة منطوية معتزلة للعالم»[5]. شعر هروب وانعزال، وانطواء على الذات.

ومن أوضار الرومانسية وأوشابها الكثيرة فكرة التهوين من شأن الإثم الفردي، إذ هي

---

(١) نقلا عن كتاب حوار مع قضايا الشعر ٩٥. (٢) المصدر السابق ٩٨.
(٣) الأدب ومذاهبه ٥٥. (٤) الاتجاهات الجديدة في الشعر العربي المعاصر ١٧٥ - ١٧٦.
(٥) تيار رفض المجتمع ٦٠.

تعد المجتمع مسؤولاً عن سقوط الفرد، وتحمله وحده تبعة سقوطه، وقد مضى الأدباء يدافعون عن البغايا والعاهرات واللصوص والقتلة، ممّن توهموهم ضحايا أبرياء يحمل الآخرون وزرهم، مسقطين بذلك معايير القيم الخلقية والدينية في الحكم على الخاطئين الذين لايعفيهم انحراف المجتمع من الذنب، ورحت تجد عندهم أمثال هذه العبارات والعناوين: اللص الشريف، البغي الفاضلة، المومس الطاهرة، وغير ذلك مما يشير إلى هذه الدلالة التي نتحدث عنها.

- الواقعية:

تلك قبسات من القيم الهجينة الفاسدة التي حملتها الرومانسية الغربية إلى شعرنا العربي الحديث، فكان من شعرائنا من يرتسم خطاها حذو النعل بالنعل. قال الدكتور إحسان عباس عن جبران: المؤسس الأول للمدرسة الرومانسية العربية «كان رومانطيقياً إلى أطراف أصابعه، وصوره لاتكاد تفترق في شيء عن شعراء الرومانطيقية بفرنسا وانكلترا»(١) ولقد كانت البداية، ولكنها بداية خطيرة، كانت أول خطوة في وضع أدبنا العربي على درب الانحراف والتغريب، ذلك أن الرومانسيين هم «المؤسسون الحقيقيون لتاريخ الأدب في معناه الحديث، الذي نقلناه في أدبنا العربي عن أدب الغرب»(٢). وهي فاتحة المدارس الأدبية التي تلتها، فقد احتوت على بذور جميع التيارات التي عرفت بعد ذلك.

ولكن ولادة المذاهب الفكرية، والاتجاهات العقدية، ونشوب الصراعات السياسية المختلفة في أعقاب الحربين العالميتين تمخض عن مدارس أدبية جديدة تدعو إلى تجنيد الأدب في خدمة الحياة والمجتمع، وتنادي بارتباط الأديب بأحداث عصره، ولم يعد مقبولاً هروب الشاعر الرومانسي وانكفاؤه على ذاته في عوالم الحب والجنس والطبيعة والأحلام المثالية، فكانت الواقعية والوجودية وغيرهما، وركب شعرنا العربي ظهر الموجات الفكرية الجديدة، وراح يستوردها كما تُستورد السيارة والثلاجة، فصار عندنا ممثلون للواقعية الغربية، والواقعية الاشتراكية، والوجودية، وحملت هذه المدارس معها ركاماً لا حصر له من التصورات المنحرفة عن الكون والإنسان والحياة.

مضت الواقعية الأوروبية ترى الحياة من منظار أسود، فشككت في القيم الإنسانية، والمثل الرفيعة، ورأت ذلك كله زيفاً ودجلاً، إذ الشر عنصر أصيل في الحياة، فبحثت عنه، وجعلته محور العمل الأدبي، وراحت تقول، إن مايبدو من خير ماهو في حقيقته إلا بريق كاذب، وقشرة ظاهرية «فالشجاعة، والاستهانة بالموت، لو نقبنا عن حقيقتها لوجدناها يأساً من الحياة، أو ضرورة لامفر منها، والكرم في حقيقته أثرة تأخذ مظهر المباهاة، والمجد

(١) فن الشعر ٤٦. (٢) مقالات في الأدب واللغة ٢٦.

والخلود تكالب على الحياة، وإيهام للنفس بدوامها أو استمرارها. وهكذا الأمر في كافة القيم المثالية التي نسميها قيماً خيرة، فهي ليست واقع الحياة الحقيقية، وإنما هذا الواقع هو الأثرة ومايتبعث عنها من شرور وقسوة ووحشية. ومالقيم الأخلاقية والمواضعات الاجتماعية إلا أغلفة نحيلة لاتكاد تخفي الوحش الكامن في الإنسان، وهو ذلك الوحش الذي عبر عنه الفيلسوف الإنكليزي الواقعي هوبز بقوله: إن الإنسان للإنسان ذئب ضار»(١).

وأما الواقعية الاشتراكية فجسدت الرؤية الماركسية للأدب، وقد سفّهت أختها الأوربية، فأخذت عليها نظرتها السوداء إلى الحياة، وأحلت محلها فلسفتها الجديدة التي تقوم على الصراع بين الطبقات، ورأت الواقع يقوم على هذا الصراع، فهناك عداء أزلي بين الغني والفقير، بين صاحب المصنع ومرؤوسيه، بين مالك الأرض والفلاحين، وهو صراع سينتهي بالثورة التي ينتصر فيها الفقراء والعمال والفلاحون، فتقوم الشيوعية، وتنعدم الملكية الفردية، ويتساوى الجميع. ورفضت الشيوعية الأديان، وعدتها تخلفاً ورجعية وأفيوناً يخدر الشعوب، وصورت الإلحاد تقدماً، ودعت الشعراء إلى التزام هذه المبادئ، والدفاع عما سمته «قضية الجماهير» وحصرت اهتمامها بطبقات الفقراء والعمال والفلاحين، وراحت تتوجه بالخطاب إليها، وتقصر «كل أحكامها على تمجيد العامل، وعلى تمجيد الكاتب العمالي، وتدعو إلى تركيز الأدب في أناشيد العرق والكدح وفي تمجيد الجماهير أو الجماهير الكادحة، والتبشير بأمجادها وجهادها ومستقبلها، وفي الدعوة لقضاء حاجاتها المادية. وهي تتهم كل أدب وفن وفكر لايخصص لهذه الموضوعات بأنه أدب برجوازي، وفن بورجوازي، وفكر بورجوازي»(٢).

وقد تأثر الشعر العربي الحديث بهذا الاتجاه الشيوعي تأثراً بالغاً، وولدت على يديه قصيدة (الشعر الحر) التي راح يتحمس لها، ويزعم أنها الشكل الثوري المناسب للتعبير عن موضوعات العصر، ومضى كثير من الشعراء العرب «فعبروا عن أنفسهم وعن مشاكل مجتمعاتهم مستوحين الماركسية طرقَ الإصلاح وتحقيق العدالة... فلم يكن من المعقول أن يعتزل الأدباء العرب ذلك التيار العالمي المؤثر والمستمد من واقع الحياة، وألا يسايروا بالأخذ والعطاء هذا الاتجاه الأدبي العالمي، فظهرت بصمات الواقعية الاشتراكية على إنتاجهم في صورة واقعية ثورية تتمثل في ذلك المنهج الفني الذي لم يستطع أن يتخلص من الآراء الماركسية التي هزت العالم بقواعد علمية صادقة لفهم الكيان الاجتماعي وحقيقة تطوره»(٣) نعم، لايُعقل ألا يكون فريق من شعرائنا ممن ألغوا عقولهم، ونسوا أو أنسوا

---

(١) الأدب ومذاهبه ٨٥. (٢) الاشتراكية والأدب ٤٦.
(٣) الواقعية واتجاهاتها في الشعر العربي المعاصر ١٨٧ - ١٨٨.

هويتهم الثقافية الذاتية في الساقة المنساقة يردّدون أنغام الموجة اليسارية الجديدة التي تكتسح العالم.

وسرعان مالمعت أسماء شعراء كثيرين لبسوا جبة الاتجاه الجديد، وعرفوا بعشق لهذه الأفكار الشيوعية لايعدله عشق أهلها أنفسهم، كالسياب، وعبدالوهاب البياتي، وعبدالباسط الصوفي، ومحمد الفيتوري، وأحمد سليمان الأحمد، ومن سمّوا شعراء الأرض المحتلة، كمحمود درويش، وتوفيق زياد، وسميح القاسم، وكثيرين غير هؤلاء وأولئك، ومضوا يرددون - كالببغاوات - رموز الشيوعية، ويعظمون أصنامها، كماركس، وأنجلز، ولينين، وماو، ولوركا، وجيفارا، ومالا حصر له من الشعارات.

راح واحد كالبياتي يبحث عن وطن، فوجده في موسكو، فاتخذها قبلته، وراح يولي وجهه شطرها، ويتغنى بها، وبصوت لينين، وشهداء الثورة البلشفية، معلناً أنه لايجد للإنسان إلا تحت الراية الحمراء:

المجد للإنسان

لعالم يولد تحت الراية الحمراء.

تحت راية العمال[1]

وراح يغني لموسكو قائلاً:

وصرخت أني لست ياموسكو وحيد

مادام قلبك يحتويني

يحتوي حب الجميع[2]

وراح يبشر بالثورة الشيوعية، ويغني للعمال والكادحين، وينصّب نفسه إماماً للفقراء والفلاحين، ومدافعاً عن حقوقهم، ويشيد بالمدخنة والمصانع وهي ترمز إلى ثورة البروليتاريا، ويمجد الرفاق وانتصاراتهم: «إنه ببساطة شاعر شيوعي ملتزم»[3].

ومضى محمد الفيتوري، الشاعر السوداني، يغني مأساة أفريقيا بأنغام مغموسة في الفكر الشيوعي، فتحدث عن البعث الإفريقي، وثورة العبيد والزنوج على الأغنياء وتجار الرقيق ومصاصي دماء الشعوب الفقيرة، وعكس روحاً حاقدة على كل شيء، وتمثل نظرتهم إلى الدين على أنه أفيون الشعوب حينما قال:

والنبــــواتُ مُـضِلَـهْ   والديــانـــات تعِلّهْ[4]

---

(١) من قصيدة «سبع سنابل» في ديوانه «عشرون قصيدة من برلين».
(٢) من قصيدة «موسكو في الشتاء» في ديوانه «كلمات لاتموت».
(٣) الواقعية واتجاهاتها في الشعر العربي المعاصر ٢٠٣ وانظر ثمة نماذج من شعره.
(٤) المرجع السابق وانظر ثمة نماذج من أشعار الفيتوري.

وهكذا مضت طائفة كثيرة من الشعراء العرب تلتزم هذه الأفكار السقيمة، تردد عن إيمان، أو جرياً وراء القطيع المندفع هذه الأنغام الشاذة العليلة «ونستطيع أن نلمح أصداء ذلك الحماس للتمسك بمبدأ الالتزام في ذلك الفيض الغزير من القصائد المتأثرة بالتيار الاشتراكي، والتي تعبر عن الفقراء وبؤس العمال والفلاحين، وغربة الشعب الفلسطيني وكفاحه، واغتراب الزنوج في أمريكا وأفريقيا»(١).

وأصبحت تسمع نغمات منكررة عن الفقر والكدح، وعن عرق المضطهدين، وعن الحقل والمصنع، وعن الطبقات المتفاوتة، وعن ثورة العمال، وغير ذلك مما أضحى رواسم جاهزة لايجوز للشاعر الخروج عليها، أو التعبير عن غيرها، وإلا حرم لقب الشاعر «الثوري».

وقد لاحظ أحد الدارسين أن قصيدة الغزل مثلاً قد ضمرت على أيدي هؤلاء، وإذا ظفرت باهتمام بعضهم فكثيراً ماتكون مشجباً تعلق عليه الشعارات المذهبية، حتى كأنما وقر في نفوسهم، «أن التقدمية والواقعية تحتمان على الشاعر أن ينأى بشعره عن الحب والغزل، وأن يلتزم فقط قضايا الكفاح السياسي والاجتماعي، ولذلك كان بعض الشعراء يقدم أحياناً مايشبه الاعتذار حين يهم بإلقاء قصيدة غزلية، كأنما هو يقدم على ذنب يحتاج إلى تبرير»(٢).

وقد راح واحد مثل العقاد - رائد الرومانسية التي تحتوي القيود - يضيق ذرعاً بهذه القوالب التي صب الواقعيون الاشتراكيون الأدب فيها، ويسخر منهم سخرية مرة؛ إذ رأى من أعجب العجب أن تجعل هذه الموضوعات المادية الشغل الشاغل للإنسان، وأن تكون ضرورات المعيشة والخبز والطعام دأب القائل الذي لايتاح له الاشتغال بغيرها من غايات الحياة الأخرى الأسمى(٣).

وإذا كان المنطق الرومانسي القائل هو الذي حمل العقاد على تسفيه الأدب الاشتراكي فإن الأكثر فيولاً في الرأي مارآه واحد كرجاء النقاش من حل لإغراق الرومانسيين في السوداوية والغربة والانطواء، وهو أن يندمج هؤلاء الهاربون في التنظيمات الثورية، إذ «ليس من المعقول أن يكون مجتمعنا متجهاً إلى الاشتراكية بكل قواه.. ثم يكون إنتاجنا الأدبي الأصيل كله أدباً حزيناً يعبرّ عن تجربة فردية، وعن إحساس عميق بالأسى والغربة والتمزق»(٤) ثم يقع على الحل العظيم الذي فيه الشفاء، فيرى أن «عزلة أدبائنا عن التنظيمات الشعبية السابقة

---

(١) حوار مع قضايا الشعر المعاصر ١١. (٢) السابق ١١٧.
(٣) انظر مثلاً يسألونك ٢٣٧ وانظر رأي مندور في الأدب ومذاهبه ١٠٦، ١٠٧.
(٤) أدب وعروبة وحرية ١٣٢، ١٣٣.

مثل الاتحاد القومي، هي التي جعلتهم بعيدين عن حركة الثورة الاشتراكية في الواقع، وهي التي دفعتهم إلى الإحساس بالوحدة، وعدم الانتهاء إلى الجماعات، والاقتصار على التجربة الفردية»(١).

وهكذا فشت فاشية هذا التيار الشيوعي في شعرنا العربي الحديث، وتركت فيه بصمات عميقة الجذور، فكان السياب والبياتي وصلاح عبدالصبور والفيتوري وكثير غيرهم يلتزمون الماركسية(٢) ويصدرون عنها، وتحول الالتزام الذي تبنوه بحرارة إلى إلزام وإكراه ووعيد للمخالفين لهم في الرأي، حتى قال أحدهم: «لاأعتقد أن هنالك مجتمعاً يخلو من نغمات نشاز، فللرجعية من سياسية واجتماعية وفكرية أبواق قد يخفت صوتها تارة، ويعلو تارة أخرى. وهذه الرجعية يجب أن يقف أدباؤنا لها بالمرصاد حتى يستطيعوا أن يخرسوا كل نبأة تصاعد من أنفاسها بين الحين والحين»(٣).

وقد وقع السياب نفسه الذي كان أحد رموزهم الكبرى ضحية هذا الإرهاب، كان بدر عضواً في الحزب الشيوعي في العراق، وكان يهاجم من لايتفق معهم في الرأي، ويتهمهم بالعمالة للاستعمار، ويكتب لصديقه سنة ١٩٥١م قائلاً: إنه يكره الشعر الذاتي، بل إنه يعد الشعراء الذاتيين عملاء للاستعمار، فإذا ماخلع ربقة العبودية، وطلق الحزب، وراح يقترب - كما يقول الدكتور إحسان عباس - : من عراق الطفولة، وعراق البؤس والجوع، مبتعداً عن قضايا أممية، كالتي عبر عنها في قصيدة «الأسلحة والأطفال» ولم يعد يفكر في أطفال الزنوج، أو في عمال «مرسيليا» أو في الكادحين في كل مكان من الكرة الأرضية. . . وحل محل ذلك شعور مستبد طاغ بالطبيعة العراقية(٤). . ثارت ثائرة الشيوعيين، إذ أحسوا بوارد تحول السياب إلى القومية العراقية، فحاربوه بأبشع وسائل الإرهاب، سقوه من الكأس التي كان يسقي بها الآخرين، اتهموه بالعمالة للاستعمار(٥).

تلك هي الواقعية الاشتراكية التي فشت فاشيتها كالوباء في شعرنا العربي الحديث: موجة ضيقة الأفق، محدودة الرؤية، فاسدة التصورات والأفكار، استبدادية النزعة، وقد بذرت - على عُوارها - بذورها فينا، وفُتّحت لها النوافذ والأبواب، وصارت - كما يقول الدكتور شكري عياد - أشبه بالدين الرسمي في عالم الأدب، وراحت تقرر تبعية الأدب للسياسة، إلى حد إلزام الكاتب بخط سياسي معين يجب بطبيعة الحال، أن يكون هو الخط الذي تتخذه سياسة الدولة الرسمية، الإنسان في نظر الواقعية الاشتراكية كائن سياسي أولاً، ومن ثم فالسياسة تشغل المحل الأول، وليست السياسة بوجه عام، بل السياسة كما

---

(١) أدب وعروبة وحرية ١٣٢، ١٣٣.
(٢) واقعية مابعد الحرب ١١٧.
(٣) من مقال «الثورة والأدب» لمحمود الحوت في كتاب «دور الأدب في معركة التحرير والبناء» ٢/ ١٩٣٢م.
(٤) بدر شاكر السياب ٢١٧.
(٥) انظر حوار مع قضايا الشعر المعاصر ١١٤.

يقررها المذهب السياسي الوحيد المعترف به، المذهب الماركسي اللينيني، وكما يطبقها التفسير الوحيد المعترف به لذلك المذهب، وهو تفسير الحزب الشيوعي، الذي يكوّن خطاً أشبه بالصراط، لايجوز الانحراف عنه يمنة أو يسرة، وإلا وقع الإنسان في الهلاك الأبدي(١).

- الرمزيـة :

وإذا كانت المدارس الواقعية كبحاً لما عُدّ مثالية الرومانسية، وانطواءها في برج الخيال الجامع، والعواطف الهوجاء المتدفقة التي لا تقيم للعقل وزناً، ودعوة إلى الاحتكام إلى منجزات العلم، والنزول عند سلطانه، واجدة فيه الحل لمشكلات الإنسان، والحقيقة في التعبير عن عالمه، فإن الفكر الغربي المغرم بالهدم دائماً مالبث أن شكك في قدرة العلم المزعومة على إدراك حقائق الأشياء، لاسيما وهو يراه يُستخدم ضد الإنسان، ويغدو سلاحاً للتدمير والفناء، والمباهرة بالقوة، وإشعال الحروب، فنجمت الرمزية فلسفة جديدة عن الكون والإنسان والحياة، متأثرة بأصول بعيدة تعود إلى المثالية الأفلاطونية، وبأصول قريبة تعود إلى المثالية الألمانية، فعادت النظرة الواقعية والعلمية في الفن، ونادت بعجز العقل الواعي عن إدراك الحقائق النفسية التي تعتمل في نفس الشاعر، وزعمت أن الواقع الخارجي الذي نراه ليس هو الحقيقة، بل برقعاً يسترها، وأن كل مظهر حسي هو رمز وكناية عن حقيقة أخرى غير الحقيقة الحسية المبذولة. ولذلك لم تتخذ الرمزية الواقع مادة للتجربة الفنية كما فعل الواقعيون، وإنما راحت تستبطنه، فقالت: إن الشعر إيحاء بالواقع وليس تعبيراً عنه، فهو لايصف ولايسمي، فتسمية الشيء تذهب بثلاثة أرباع المتعة التي تتولد من الإيحاء والحدس(٢). والشعر إبهام، ينفر من الوضوح ويعاديه، ويسخر من التعبير عن معان مكشوفة، أو مشاعر محدودة، ويتجه إلى الإيحاء النفسي والتصوير العام عن طريق الرمز، وقد أسرفت هذه المدرسة في التعمية والنفرة من الوضوح، حتى كان من دعاتها - كما يقول العقاد: من يجعل الغموض والتعمية غرضاً مقصوداً لذاته، ولو لم يكن من ورائه طائل، وخيل إليهم أنهم مطالبون بالتعبير عن أنفسهم بالرموز وإن أغنتهم الحروف الواضحة والكلمات المفهومة.. وكأنما أصبح شعارها: الرمز للرمز، والغموض للغموض، والتلفيق للتلفيق(٣).

واتفق الرمزيون مع الرومانسيين على تجريد الشعر من أية قيمة خلقية، أو سياسية، أو دينية. فليس للشعر غاية إلا أنه شعر. وارتبط الفن عندهم بالجمال المجرد عن أي هدف أو

---

(١) تجارب في الأدب والنقد ٣٠٤.

(٢) فن الشعر ٦١. (٣) مقال عن «المدرسة الرمزية» مجلة الكتاب (جـ٢ م٣).

وظيفة اجتماعية أو غيرها، ولكن الرومانسية انطلقت من جمال الخير، وأما الرمزية فانطلقت من الشر، أو هي لاتفرّق بين الخير والشر»[1].

ركب بعض الشعراء العرب هذه الموجة، فظهرت ملامح رمزية عند طائفة من شعراء «أبولو» ولكنها لم تكن ذات بال، لأن التيار الرومانسي هو الذي كان غالباً على شعرهم كما سبق أن أشرنا، ثم ظهرت أولى المحاولات الجادة على يدي «بشر فارس» الذي حاول أن يقلد بعض الشعراء الفرنسيين. ثم جاء «سعيد عقل» فتبنى فكرة أن الشعر موسيقا قبل كل شيء، وأن الاتحاد بالكون لايتم إلا بوساطة هذه الموسيقا، وراح يجتر المفاهيم الغربية عن الرمزية «وكل ماذكره في مقدمة «المجدلية» وفي مقدمة «الجلنار» التي وضعها باللغة العامية ليس إلا تكراراً سقيماً لمفاهيم وضعها الأوربيون وبخاصة الفرنسيون لمفهوم الرمزية، وفي طليعتهم بول فاليري، والأب بريمون، وغيرهما من شعراء الرمزية.»[2].

وكان للرمزية تأثير في إشاعة استخدام الرمز والأسطورة على نطاق واسع، إذ عد الرمز أداة رئيسة في التعبير الفني، حتى نُسبت في التسمية إليه. والرمز يوحي بالشيء ولايسميه، وهو يحتمل أكثر من تأويل واحد، وعندهم أن إدراكه عن طريق الحدس، لا عن طريق المحاكمة العقلية.

وقد أصبح الرمز معلماً واضحاً من معالم الشعر العربي الحديث، وبدا أداة أخرى من أدوات تغريبه وتهجينه، إذ راحت تفشو فيه الرموز والأساطير الأجنبية التي تعبر عن تصورات فكرية فاسدة، لاتمت إلى عقيدة هذه الأمة أو روحها بواشجة.

راح كثير من الشعراء يثقلون «العمل الفني باستعارات وإشارات يستمدونها من الموروث الأجنبي مع ضعف إحساس الوجدان العربي بمثل هذه الإشارات، وجفاف إيحاءاتها بالنسبة له. وتستطيع أن تقرأ المقطوعة الأولى من قصيرة للشاعر بدر السياب بعنوان «رؤيا فوكاي» لترى أن عناية الشاعر بوصف هذه الرموز الناضبة كانت أكثر من عنايته ببناء القصيدة ذاتها، ففيها يشير إلى إحدى شخصيات مسرحية العاصفة لشكسبير، ثم إلى بعض رموز إليوت في قصيدة «الأرض الخراب» ثم يقتبس بيتاً من قصيدة للشاعر الإسباني «جارثيا لوركا» ثم يستعير من الشاعرة الإنجليزية «إديث سيتويل» بعض رموز قصيدتها «ترنيمة السرير» كما يقتبس منها أبياتاً كاملة. ثم إنك تستطيع أن تستمر مع امتدادات تلك الظاهرة في نتاج الجيل الأحدث من الشعراء»[3].

ويقول باحث آخر عن رموز واحد مثل السياب: «ولسوف تبقى عشتار وأدونيس

---

(1) في النقد الحديث ١٦٠. (2) القديم والجديد في الشعر العربي الحديث ٢٤٨.

(3) واقع القصيدة العربية ٦٧.

فضلاً عن النخيل والبعل والمسيح وتموز، ومالى ذلك كالإيقاع الدائم الذي يتردد في قاع شعره، ومن هنا كانت تجربته تغترف من معين الوثنية الأولى في التحسس بروح الطبيعة والمادة، وتلك مرحلة معاناة الفقر والإملاق. وفي مرحلة ثانية كان يقتبس رمز المسيح في تجربة روحانية تكمل الأولى، وتمتد معها»[1].

لقد شاع في القصيدة العربية الحديثة مالا حصر له من الرموز الوثنية، والفرعونية والفينيقية، والآشورية، والنصرانية، وغيرها. وحسبك أن تتصفح بعض الدواوين لتطل عليك كسيل العرم أساطير ورموز من أمثال: سيزيف، بروميثيوس، أوديب، عيون ميدوزا، بركان فيزوف، أفروديت، أبولو، فاوست، زيوس، بنلوب، جوكست، جالينوس، أورفيوس، المسيح، الصليب، يسوع، الخطيئة، عشتار، أدونيس، تموز، بعل، جلجامش، طائر الفينيق، وعشرات غيرها مما غصت به القصيدة العربية الحديثة غصاً، وراح الشعراء يحشدونه حشداً، سواء أكان له دور فني في القصيدة أم لم يكن. حتى غدت هذه الرموز نمطاً متكرراً مملاً، أشبه بالرواسم، ينقلها شاعر عن آخر نقلاً ببغاوياً ممسوخاً، فإذا تحدث «البياتي، أو بدر شاكر السياب عن سيزيف، ومعاناته في عبث الحياة ولامعقوليتها، جرى وراءه عشرات من الشعراء الملتزمين، وأقحموا أسطورة سيزيف إقحاماً في قصائد صفر باهتة، لاتجد فيها أي مبرر لإقحام هذه الأسطورة في نسيجهاالفني»[2]، وإذا تتبعت رمزاً آخر كالسندباد وجدته ينتقل من السياب، إلى خليل الحاوي، إلى خليل الخوري، ثم إلى أقلام من سواهم من الشعراء في انتشار هو أقرب إلى العدوى الفنية[3].

وبدت هذه الرموز الهجينة البعيدة عن فكر الأمة وثقافتها مُغْتَرَفاً ثراً للشعراء العرب المحدثين، بل بدت وكأنها مصادر الإلهام التي تشكل تجربتهم الفنية، فيوسف الحال «يتبنى التراث المسيحي، وبدر شاكر السياب أسطورة تموز والتراث المسيحي، وأودنيس أسطورة أدونيس والتراث العربي، وصلاح عبدالصبور أسطورة السندباد، وخليل حاوي التراث المشرقي والتراث المسيحي، وجبرا إبراهيم جبرا أسطورة تموز»[4].

وصرنا نسمع من يقسم الشعر إلى أنماط فكرية بحسب انتمائه الأسطوري، فهناك نمط الشعر التموزي، ونمط الشعر السندبادي، ونمط الشعر المسيحي، ونمط الشعر العلائي وهكذا، نسبة إلى الرموز: تموز، السندباد، المسيح، أبو العلاء[5].

---

(١) الرمزية والسريالية في الشعر الغربي والعربي ١٨١.
(٢) حوار مع قضايا الشعر المعاصر ١٢١.
(٣) واقع قصيدة العربية ٦٩.
(٤) في الشعر والنقد ٢١٤.
(٥) التغريب في الشعر العربي المعاصر ١٠٧.

وانسياقاً وراء إليوت - الشاعر المتعصب للكاثوليكية - بدا رمز المسيح - عليه السلام في الصورة المشوهة المخالفة للاعتقاد الإسلامي - كثير الذيوع والانتشار في القصيدة العربية الحديثة، يقول أحد الدارسين: «ومن الصور الرائجة صورة المسيح باعتباره رمزاً للفداء. والذي لفت نظر شعرائنا الرواد - وعلى الأخص السياب - ورودها في شعر إليوت. ولقد وردت هذه الصورة أو هذا الرمز في ديوان «أنشودة المطر» حوالي أربع عشرين مرة، حتى لكأنك تظن أن السياب هذا شاعر مسيحي»(١).

وإذا ماتنحت هذه الرموز قليلاً عن مصادرها الأجنبية، واستوحت التراث العربي الإسلامي، قُدمت بشكل مشوه، أو اختيرت النماذج والشخصيات الشاذة المنحرفة، أو تلك التي تقبلت الأمة آراءها بكثير من الشك والحذر، كرموز الحلاج، والسهر وردي، ومهيار، وابن العربي، وأبي نواس، وبشار، وصاحب الزنج وغيرهم، أو أسقطت عليها إسقاطات غريبة، كما حصل لأبي العلاء، وأبي ذر، والحسين، وكربلاء، وغيرها.

وقد زادت هذه الرموز الغريبة على ثقافة القارىء العربي ووجدانه من كثافة التعمية والغموض اللذين فَشَوَا في القصيدة الحديثة؛ فاستغلقت على المتلقي، وقام بينه وبينها سور من الضبابية الصفيقة، فانعدم التواصل بين الشاعر والجمهور، إذ أصبح على القارىء حتى يستقبل رسالة الشاعر أن يلم بهذا الفيض الغزير من الرموز الأجنبية التي لارصيد لها عنده، مما حمل بعض الشعراء على أن يذيلوا دواوينهم بهوامش شارحة تبدِّد بعض الغشاوة، وتحاول إقامة جسر من التواصل مع القارىء المسكين، وبلغ الأمر بواحد مثل أدونيس مبلغ أن «يجعل النص الشعري مركباً من مستويين: أحدهما المتن، وهذا المسمى بالمتن يتسم بالغموض الشديد، وكثرة الإشارات والإحالات. وثانيهما يسمى الحاشية، وهي متركة من السمات الشعرية التي يتركب منها المتن، ولكنها تفترق عنها في أن الحاشية تشرح وتوضح ماغمض من إشارات، وتفك ماخفي من إحالات في المتن»(٢).

- السريالية :

وإذا كانت الرمزية قد أنكرت الواقع على أنه يمثل الحقيقة، وبذرت بذور الشك في قدرة العقل الواعي على استكناه جواهر الأشياء، فإنها لم تزدل هذا الواقع، بل كانت تستشفه استشفافاً. ولكن الفكر الغربي الجامع الشموس الذي لايؤمن بثابت ما، أو يعرف شاطئاً ترسو عليه سفينته الهائمة، مالاث أن خرج بتقليعة جديدة.

كان فرويد اليهودي وتلامذته من أمثال «يونج» و«إدلر» يشيعون في أبحاثهم فكرة أن العقل الباطن مصدر أساس من مصادر توجيه السلوك البشري، وأن الغريزة الجنسية

---

(١) المرجع السابق ١٠٦. (٢) السابق: ٤٦

تتحكم في حياة الإنسان على غير وعي، وتطغى على نشاطه وتصرفاته وإنتاجه الفني، وبذلك كانت أوهام فرويد هذه عن اللاشعور إكمالاً «لمأساة التمزق النفسي لإنسان القرن العشرين، وذلك لأنه بهذه النظرية كأنما بقر بطن الشخصية الإنسانية المتماسكة العاقلة، ليكشف عن أحشائها المظلمة التي ينكرها الوعي بذوقه ونظامه معاً، وقال لنا: هذه حقيقتكم أيها الناس فلا تتجاهلوها»(١) ثم لاحت الحرب العالمية الأولى تحمل الويلات والدمار، فازداد التمزق النفسي، وتزعزع إيمان الإنسان الغربي بجميع القيم والمبادىء، فنجمت دعوة إلى انتهاب اللذات واختطافها قبل أن تفنى الحياة، وتولد الريب في العقل والمنطق، إذ لو كانا أداتين فعالتين لما قادا البشرية إلى التهلكة، إنهما إذن أداتان شلاوان عاجزتان، ولابد أن يكون ثمة عالم آخر يسيطر على سلوك الإنسان ويوجهه، ففشت ماشية الاتجاه إلى «اللاوعي» أو العقل الباطن. واجتمع في عام (١٩١٧م) جماعة من الأدباء والفنانين في حارة «فولتير» ودعوا إلى مذهب سموه «الدادية» وهي كلمة بلا مدلول، عُبر بها عن العبثية واللا معنى، وعن رفض إرادي للعالم الموروث، وجميع قيمه ومبادئه وأعرافه وأديانه. كانت الدادية رفضاً لكل سمة من سمات العقل، وهدماً لكل شيء، وتنكباً لأي عالم يسوده نظام ثابت له منطق أو قانون أو عرف، فهذه كلها قيود تسترق الإنسان، فقد خلق ليحيا الوجود لا ليقومه.

يقول«تزارا» أحد فلاسفتهم: «الوطن، والعائلة، والأخلاق، والفن، والدين، والحرية، والأخوة، كانت تعتبر قديماً جواباً للحاجات الإنسانية، وفي يومنا لم يبق منها إلا هيكل عظمي من الاتفاقات والاعتبارات. هناك عمل تهديمي كبير ينبغي أن يتم. لابد من التكنيس والتنظيف»(٢).

وإذا كانت الدادية كنساً لكل شيء، فإنه ما عتَّم أن خرج من أصلابها من يدعو إلى تنظيم مبادئها، وتحديد أصولها، وضبط الفوضى المستشرية فيها، فأطلت (السريالية) أي (مافوق الواقع) على يدي أندريه بروتون فلسفة جديدة للحياة، أو ديناً آخر.

أنكرت السريالية الواقع - بالمعنى المكشوف المألوف - إنكاراً كلياً، وعدته زائفاً كل الزيف، وراحت تعاديه معاداة لاهوادة فيها، وتدعو إلى تحرير الإنسان وفنه تحريراً كاملاً من ربقة العقل الواعي، والمنطق المترابط، وتسفه عالم الأحياء لأنهم أخلدوا إلى أعراف المنطق والعقل والحس والمادة وأساليب التفاهم واللغة، ولأنهم - من خلال ما ارتضوه من تلك الحدود - قبلوا الرق وأساغوه، وأقاموا عليه، وانتهى أمرهم معه إلى الرتابة والتحجر

---

(١) مقال الدكتور نظمي لوقا، نقلاً عن تيار رفض المجتمع ١٣٠.
(٢) الرمزية والسريالية في الشعر الغربي والعربي ٢١٣.

والعدمية . . وإن الخطوة الأولى نحو الخلق الفعلي، والتحرر الإيجابي، تقوم على رفض كل معطيات الحس والواقع والفهم والإفهام والصلات التشبيهية والاستنتاجات المنطقية»(١).

كما دعت إلى تحرير الخيال من ربقة العقل الواعي، ولذلك هاجمت الخيال الرومانسي لأنه مبني على التنظيم، ومايزال للمنطق دور فيه، على حين أن «عقل الإنسان ومنطقه هما أول عدو للفن، لأنهما يقتلان ملكة الفهم بالخيال، والتعبير بالخيال»(٢) وعند فيلسوفهم كلوديل «أن لعبة الشعر مع العقل كلعبة الهر مع الفأر. يكاد لايطل هر العقل حتى تهرب فأرة الشعر»(٣).

والإنسان في السريالية حيوان حالم، ولكن الحلم عندهم ليس الحلم الواعي بطبيعة الحال، وإنما هو الحلم الليلي الذي يرونه أشد تعبيراً عن واقع النفس من حالة اليقظة، وهم يزعمون أن حال الحلم هي وحدها حالة الشعر، لأن النفس فيه تجري على سجيتها بعد أن تتخدر عنها قبضة اليقظة(٤).

كما تهتم السريالية بأحوال الجنون «لأن النفس تحت وطأة الجنون تتحرر تماماً من وطأة العالم الخارجي»(٥).

وللسرياليين الحراص على كل شاذ، والخروج على كل مألوف، طرائق عجيبة غريبة في رسم القصائد وكتابتها(٦).

ويأبى الشعر العربي الحديث، المُشرَع نوافذه لرياح القبول والدبور والشَّمال والسَّموم من غير تبصر ولاتدبر، إلا أن يرحب بهذه اللَّوثة الجديدة، يقول باحث عن هذا المذهب: «أصبح أعظم حركة أدبية في عصرنا، مما أدى إلى انتشارها في بلاد العالم، فكان تأثيرها كبيراً في شعرنا العربي المعاصر»(٧)، ركبها الشاعر اللبناني شوقي أبو شقرا بطريقة مباشرة، وركبها بأشكال مختلفة معظم الشعراء العرب المعاصرين، في أسلوب القصيدة حيناً، وفي مضمونها حيناً آخر، فأنت «تقع على فلذات منها عند البياتي، وخاصة بعد مرحلته الأولى في قصائد سوق القرية وأباريق مهشمة. . إذ تتسم بقليل أو كثير من الإيقاع السريالي، من تشرذم الصور، وتشردها، وامتناع الترابط الظاهر، وانعدام السياق، وكأنها أشبه ماتكون بشريط من الصور شبه الهاذية»(٨) وخليل الحاوي مثل هذا الإيقاع السريالي، كما في قصيدته دعوى قديمة، وثمة ملامح وآثار سريالية في شعر السياب وعبدالصبور، وأدونيس،

---

(١) الرمزية والسريالية ٢٢٤.
(٢) الاشتراكية والأدب ٤٠.
(٣) الرمزية والسريالية ٢٣٥.
(٤، ٥) السابق ٢٤٢، ٢٤٣.
(٦) انظر نماذج في كتاب الاتجاهات الجديدة في الشعر المعاصر ١٢٧، ١٦٠.
(٧) السابق ١٢٨.
(٨) الرمزية والسريالية ٢٤٤، ٢٤٥ وانظر الشعر ثمة.

وأنسي الحاج، وجبرا إبراهيم جبرا، وسليم بركات، وعصام محفوظ، ومحمد عفيفي مطر، وغيرهم، ولاسيما أصحاب «مجلة شعر» وأنصارها، وأصحاب قصيدة النثر. يقول سليم بركات: «إن علاقة السريالية بالشعر العربي تعود إلى فترة قريبة جداً، وكانت آثارها واضحة لدى كل من أدونيس وأنسي الحاج، ومجموعة من الكتاب الذين انخرطوا في حركة مجلة شعر.. ولكن التمثل الكامل للحلم والآلية المتظمة في شكلها السريالي يتجلى لدى أدونيس بأعلى مايمكن للشعر أن يتمثله»(١).

ولست أدري إن كانت اللوثة السريالية أو غيرها هي التي دفعت واحداً مثل نزار قباني إلى تعريف الشعر هذا التعريف العجيب بقوله: «كل مافي أرشيف البوليس، صورة تقريبية مرسومة بالقلم الرصاص لرجل عصبي الملامح متطاير الشعر، يدخن كثيراً، ويشرب غالون قهوة، وخمسة غالونات بيرة وطنية في اليوم، ويلبس في النهار جاكيتة جلدية، وفي الليل يلبس أحزانه»(٢).

وقد وصل الشعر على أيدي هؤلاء السافة المقلدين إلى مايشبه هلوسة المجانين، وهذيان المحمومين. يقول مندور: «من الحق أن نقول إن هذا الواقع الدفين كثيراً ماينتهي إلى مايشبه هذيان الحواس، وبخاصة عندما يلجأ السيرياليون إلى الطرق المصطنعة كالأفيون وغيره لإطلاق المكوت في النفس، ثم عندما يحاولون تسجيل هذا المكوت في لوحات أو قصص أو مسرحيات غامضة مضطربة أو هاذية محمومة قد لايدركون هم أنفسهم لها معنى، ولا يجدون هدفاً، وهي بالرموز والأحاجي أشبه فيها بالأدب أو الفن»(٣).

وهكذا فشا طاعون الهلوسة والهذيان في نماذج لاحصر لها من قصائد الشعر العربي الحديث(٤)، ورحت تقرأ - فيما يُقدم لك على أنه شعر - كلاماً مفككاً لاينتظمه ناظم من عقل أو منطق أو لغة، وصرت تسمع من يمجد أنسي الحاج، لأن «لغته في كتابته الآلية تصل إلى حد الهذيان والهذر والهلوسة في خلقها الأشكال الغريبة. إن الشاعر ابتعد عن كل مراقبة عقلية في أثناء كتابته حتى يتحرر من النير الذهني والقوانين المنطقية والقوالب الثابتة، والتجأ إلى كتابة الإملاء الداخلي»(٥).

وبالمنظار الشيوعي الأدهى والأضل كان لويس عوض يحكم على هذه السريالية بالفزول والسقوط عندما قال: «ونحن نصف مدرسة اللاوعي بأنها مدرسة لاتستقيم مع الفهم

---

(١) الاتجاهات الجديدة في الشعر المعاصر ٢٢٧ وانظر نماذج من أشعارهم.
(٢) ماهو الشعر ٢٣.
(٣) الأدب ومذاهبه ١٣٦.
(٤) انظر نماذج من هذا الشعر في كتاب الاتجاهات الجديدة في الشعر العربي المعاصر ٢١٢ - ٢٢٥.
(٥) السابق ٢٢٢.

الاشتراكي للأمور، لأنها تقوم على الهرب من مشكلات المدينة الحديثة، وتحاول حل مضار العلم والعقل بالانسحاب إلى عالم الحلم والوهم والهرب من مشاكل الواقع»(١).

وهكذا مضت السريالية تدك حصون القيم والمبادىء والأعراف والأديان، وتدعو إلى هدم أعراف اللغة والمنطق، وترى في ذلك كله قيوداً وأغلالاً تعوق مسيرة الشعر، حتى وصل الأمر بواحد منهم أن يقول: «نحن حديثون، لهذا لايمكن التراجع، أو التساهل، أو المساومة، الغموض؟ فليكن، وليكن الهذيان والجنون»(٢).

- الوجودية :

وتأبى الوجودية، بكل ماعرفت به من هبوط في القيم، وفساد في التصورات، وكفر بالله والأديان وجميع الأعراف والعادات، إلا أن تجد لها - عند المنساقين إلى جحر الضب - حظوة رفيعة، وأن تذر قرنها في الشعر العربي الحديث الذي يراد له أن يستدبر هويته الحضارية باستمرار.

والوجودية فكر جيل غربي منكوب ضائع، فقد إيمانه وثقته بالله، وبجميع المقدسات والعقائد، بسبب إغراقه في المادية، وما أبلجت عنه الحرب العالمية الثانية من همجية وشرور، أحدثا شرخاً عميقاً في ضمير الإنسان الغربي، فراح بتغوّر شكه في جميع القيم والمثل. إن الوجودية أكثر من فكرة عقلية، إنها فلسفة ولدت نتيجة القلق في عصرنا، والفراغ الذي يرجع إلى ضياع عقائدنا وتبعثرها»(٣)، بل هي في الحقيقة تتطلع إلى ماهو أبعد من ذلك، إنه تشبه «أن تكون عقيدة أو ديناً جديداً يسعى لاكتساح كافة الديانات، والحلول محلها في قيادة البشر عبر الحياة.. إن الحرب العالمية الثانية قد أحدثت في الضمير الإنساني أزمة بالغة العمق، فأخذ الناس إزاء ماصاحبها من غدر وعنف واستخفاف بالمثل والقيم يتشككون في حقيقة تراث الإنسانية الروحي كله، ويعودون إلى التأمل فيما كان المتشككون والمتمردون قد سبق أن أكدوه: من أنه لاحقيقة لوجود الله، أو لوجود المثل العليا والقيم الأخلاقية الخالدة، وجمعوا كل هذه الآراء وبلوروها في بوتقة واحدة خرج منها مايعرف الآن بالوجودية»(٤).

وفي غيبة الإيمان بأي شيء، وفقدان الثقة واليقين بأي تراث روحي أو فكري، بدا الإنسان أعزل منبوذاً، لايعرف الراحة أو الأمان، ريشة في مهب العاصفات، ومضى الفكر الوجودي ينضح بمعاني «التمزق، واليأس، والعبث، والاستسلام، والقرف،

---

(١) الاشتراكية والأدب ٤٣.

(٢) مجلة أدب (العدد الأول، مجلد ٢، ص٥، ١٩٦٣م).

(٣) الأدب وفنونه ٦٣.

(٤) الأدب ومذاهبه ١٣٨.

والنزف، والغربة، والظلام، والعدمية، والقلق، والملل، والضياع، والغثيان، والتنكر للقيم والأخلاق والفضائل، والعيش في دوامة الحيرة والعجز، والتناقض، والانسحاق، وماإلى ذلك من المعاني التي يزخر بها أدب الوجوديين، والتي جعلوها عناوين لقصصهم ومسرحياتهم ومقالاتهم ودواوينهم الشعرية وسائر مؤلفاتهم»(١).

عرفت هذه النغمات المريضة طريقها إلى شعرنا العربي الحديث، وراحت طائفة من شعرائنا تقبس منها - بوعي أو بلا وعي - ثم تفخر بهذا القبس وكأنها تشتار العسل، أو تغترف من النبع الزّلال. يقول نزار قباني متباهياً بأن حركة الشعر الحر قد ألقحها الفكر الغربي، وأحبلتها الفلسفات المادية المختلفة، فالالتزام ابن الماركسية المدلل الذي مر برؤوسنا في أوائل الخمسينيات مرور الدوار الباغت. والوجودية السارترية التي دقت أبوابنا بعنف، واستطاع سارتر، وكامي، وكافكا، وكولن ولسن، أن ينقلوا إلينا عوارض الغثيان والسأم»(٢).

ولم يقف الأمر لدى بعض الأدباء والمفكرين العرب عند حد التأثر العارض بهذا السرطان الفكري المدمر، بل اتخذه بعضهم عقيدة، وراح يدعو الشعراء إلى اعتناقها. وفي الوقت الذي حرر فيه سارتر - فيلسوف الوجودية - الشعر من الالتزام، وقصره على النثر، وجد من بني جلدتنا من هو أكثر حنواً على هذا المذهب، وشغفاً به، من أهله الذين أنجبوه، فهذا الدكتور عبدالرحمن بدوي يدعو إلى ربط الشعر العربي المعاصر بالفكر الوجودي، ويسقط عليه إسقاطات غريبة، فيزعم أن في الفكر الصوفي الإسلامي ملامح وجودية، ولذلك يدعو إلى وجودية عربية تقوم على دعائم من التصوف، ويرى أن دراسة هذا التصوف ذات فائدتين جليلتين: الأولى أن نقدر هذه المذاهب الصوفية حق قدرها، ونضفي عليها نوراً وهاجاً من التفسير الوجودي الحديث حتى تتبدى بكل ثرائها وقيمتها الحقيقية. والثانية أن يكون في هذه الدراسة - من جانبنا - نوع من الاستفادة والاستلهام، واتخاذ نقطة البدء في مذهبنا الوجودي العربي الذي نود أن نجعل منه فلسفتنا الجديدة في الحياة والوجود(٣). ثم دعا الدكتور بدوي إلى الشعر الوجودي، لأن الوجودية - كما نُفث في رُوعه - أقرب الفلسفات إلى الشعر، والشعر أقرب الفنون إلى الوجودية؛ وذلك لأن الشاعر يخلق عالماً من الوجود قائماً بذاته، ويملك من الحقيقة قدر مايملك الفيلسوف في نظر صاحبه، بل لعل الشعور عند الأول أقوى منه عند الفيلسوف، فنحن لانوقن بحقيقة شيء يقينا كاملاً إلا إذا كنا نحن الذين خلقناه وأبدعناه، لأننا نشعر آنذاك بأنه جزء من

---

(١) الالتزام في الشعر العربي ٣٣٠.
(٢) الشعر قنديل أخضر ٤٦.
(٣) الإنسانية والوجودية في الفكر العربي ٩٥، ٩٦.

كياننا صادر عنه، فله من الحقيقة بقدر ما لكياننا.. والفيلسوف غير الوجودي ينظر إلى عالمه كأنه أمامه يتأمله بوصفه موضوعاً في ذاته، ولهذا فإن شعوره بحقيقة هذا العالم أضعف كثيراً من إحساس الشاعر نحو حقيقة عالمه. أما الفيلسوف الوجودي فيتساوى في شعره - من هذه الناحية - مع الشاعر الوجودي، لأن كلاً منهما يؤسس عالمه ويبدعه[1]..
ثم يقول: ولهذا قلنا في استلهام ديواننا (مرآة نفسي):

أيها الشعراء، فلتشاركوا الربّ في فعل الخلق[2].

ثم راح يسطر للشعراء - على طريقة الشيوعيين من قبل - المعاني والأفكار التي يقترح أن تكون موضوعات للشعر الوجودي، وهي القلق، الخطيئة، الندم، الرذيلة، الشر، الموت، السأم[3]. وهي موضوعات قد تطرح من خلال التصور الفكري السليم، ولكن البدوي يبادر إلى حصرها في نطاق التصور الوجودي، فيدعو إلى عدم تقيد الشاعر - في اختيار موضوعه - بأي قيد من قيود الدين أو الأخلاق، فله أن يطرق أي موضوع يتمشى مع إبداعه الذاتي، فهو بمعزل عن أحكام الدين والأخلاق، أو أي تقويم كائناً ماكان، أو بالأحرى هو فوق كل ألوان التعارض العلمي الخاص بالسلوك أو الأخلاق.. بل من الأفضل للشاعر الوجودي أن يختار لفنه موضوعات الشر والرذيلة، لأنها هي التي تولد القلق الذي هو المحرك الأكبر للشعر الوجودي.. ومعنى هذا بكل وضوح أنه إذا وجد الرذيلة والقبح أو الشر أوفر حظاً في التمكين من الإبداع، فلا جناح عليه مطلقاً في أن يتخذها، بل أن يتخذها وحدها موضوعات لخلقه الشعري، والإثم كل الإثم في الانصراف عن هذه الأشياء إلى أضدادها، استرضاء وتملقاً لأهواء الأخلاق أو الدين أو ماإليهما من الأوضاع في دنيا الحياة، بل نحن نذهب إلى أبعد من هذا فنقرر - وفقاً للمذهب الوجودي - أن هذه المعاني هي الأحرى بأن تكون موضوعات للشعر الوجودي[4].

ولقد أطلنا في النقل عن الدكتور البدوي لنرى أية وهدة يريد أن يحْدُر الشعر العربي فيها، ومن يك ذا فم مر، فيصدر عن هذا الفكر المريض، ويدافع عنه هذا الدفاع الحار، لا يستبعد أن يجد مثله الأعلى في فولتير، وأن يعظم قصائد ديوانه أزهار الشر، لأنها تمثل الشعر الوجودي خير تمثيل. يقول: «ولهذا نستطيع أن نعد أزهارالشر أكمل نموذج للشعر الوجودي، فإن ما يميز تناول بودلير لهذه الموضوعات هو أنه اتخذها حالات وجودية ذات دلالات وجودية، وأنه ضمَّها كلها، ووحَّد بينها، حتى استطاع أن يجعلها فلسفة وجودية واضحة المعالم»[5]

---

(1) السابق ١١١ (2) السابق ١١٢. (3) السابق ١١٦، ١١٩.
(4) السابق ١٣٧، ١٣٨. (5) السابق ١٢٢، ١٢٣.

وهكذا يؤمن البدوي بالشاعر المتمرد على المجتمع، الذي يعارض موضوعات الدين والأخلاق، وما تعارف عليه الناس من قيم ومثل، ولا يهتم بغير التعبير عن تجربته الوجودية الفردية، ولا يعترف بأية قيمة أخرى تتعارض مع إبداعه، فمذهبه الوجودي يفرض عليه «اجتناب الناس، وازدراءهم وكل ما يلقونه من أحكام . .»(١)

وغيرةً على ملة الكفر الأخرى - الشيوعية - وانتصاراً لماركس، تصدى محمود أمين العالم وعبد العظيم أنيس لهذه الدعوة الوجودية (٢)، وعدد لويس عوض بعض المدارس التي تعادي الاشتراكية وتنافيها، كمدرسة الفن للفن، ومدارس الفكر المثالي، ومدرستين أخريين خطيرتين هما مدرسة اللاوعي، والمدرسة الوجودية . . (٣)

ولكن يبدو أن هذه المعارضة لم تكبح جماح التيار الوجودي في الشعر العربي الحديث، يقول أحد الباحثين: «وقد تصدى لمعارضة هذه الدعوة بعض النقاد في مصر، وكان من أبرزهم محمود العالم. ولكن يبدو أن تلك المعارضة لم تقلل من تأثير تيار الفكر الوجودي في الشعر المصري . . (٤)» إذ يبدو التيار الرافض للعالم والوجود «واضحاً في كثير من قصائد صلاح عبد الصبور وبعض الشعراء الآخرين: وهي قصائد يغلب عليها الموقف التشاؤمي من الوجود والكون، وتفيض بأحزان الإنسان الضائع السأمان الذي يحس بعبث الحياة وعقم التكرار الرتيب التافه، وضياع ذات الإنسان وفرديته، وعبث الموت، وغموض المصير . .»(٥)

كما بدت هذه الأفكار الوجودية واضحة لدى كثير من شعراء العراق. وقد أشار الدكتور إحسان عباس إلى بعضها عند دراسته شعر عبد الوهاب البياتي، فلاحظ أنه عندما يصور شخصية «الأفاق المغترب» يقترب كثيراً من المفاهيم الوجودية، إذ تكتشف فيه الإنسان الوجودي كما يراه سارتر، سجيناً في عالم لا يوليه اهتماماً إن لم يحمل له ضغناً وكراهية. إن القلق، وصيحة السجين: «أنا وحيد كقطرة الماء العقيم» وضياع المسافر بلا حقائب، لايعرف لنفسه تاريخاً ولامكاناً ولا أماً، وإن الشعور بالاضطراب، وتفاهة الحياة، والخوف المرضي، وانبهام المعاني الموضوعية، والحيرة إزاء الوجود الذاتي، وانعدام السببية في الوجود الإنساني . . إن كل هذه المعاني لتقرب البياتي من المؤثرات والمفهومات الوجودية تقريباً كبيراً، ولا يخطىء الدارس رؤية ألفاظ الوجودية وتعبيراتها وصورها في شعره . . (٦)

---

(١) السابق ١٣٩ .
(٢) في الثقافة المصرية ١٢٢ .
(٣) الاشتراكية والأدب ٣٧ .
(٤) تيار رفض المجتمع ١١٧ .
(٥) السابق ١٤٩ .
(٦) عبدالوهاب البياتي والشعر العراقي الحديث ٥٠ .

ويقع المتأمل في أشعار أدونيس، وخليل الحاوي، والبياتي، وصلاح عبد الصبور، وبدر الديب، وعبده بدوي، وأحمد عبد المعطي حجازي، وكمال أيوب، وكثير غيرهم، على عشرات الأفكار الإلحادية المرضية، كالتمرد على الكون والوجود والألوهية، وعبثية الحياة، ولا معقولية الموت، والضياع في عالم لا يحس فيه بالانتماء، ومجهولية الهوية، والتغرب في اللاوطن، والتشرد في عالم معاد يكن الكراهية والبغضاء، ومشاعر السأم والضياع والتمزق والخوف من المجهول الغامض، وغير ذلك من أضراب هذه المعاني والأفكار . . (١).

يتحدث أدونيس عن ظواهر التمرد الإيجابية في الشعر الحر، فيذكر أنه يتمرد على المضمون إيجاباً بقبول مخاطرة التساؤل بدلاً من تقليدية القبول. وإذا كان القبول رضى وطمأنينة ويقيناً فإن التساؤل تمرد ورفض وشك. وبقبول محنة الغربة والانفصال واعتناق المطلق في الزمن والموت والأبدية. فليست القصيدة الجديدة شكلاً من أشكال التعبير وحسب، وإنما هي كذلك شكل من أشكال الوجود. . (٢)

تلك هي الوجودية سرطاناً خبيثاً مدمراً لا يخفى فساده على من أزهرت في قلبه ذرة من إيمان، أو استروح لحظات أفياء اليقين بثابت من الثوابت. إنها أحد أمراض الفكر الغربي التي راح يتمخض عنها عقل الإنسان القلق المضطرب، الذي كفر بتشريع السماء، فراح يشرع لنفسه، ثم يجحد في غده ما شرعه في يومه.

الوجودية مرض الإلحاد، وفقدان الثقة والأمان واليقين، مرض المجتمع المادي المتدهور، وقد استطاعت - على هذا العُوار - أن تتسرب إلى بعض القلوب الغلف، وأن تصغى إليها بعض الآذان، فنفثت سموماً في الشعر العربي المعاصر، وخدَّت في وجهه أخاديد شوَّهته، وأسهمت في تغريبه.

أوشاب من مصادر شتى:

إن رياح السَّموم التي هبت على الشعر العربي الحديث من الثقافات الغربية أكثر من أن تعد مصادرها، لقد وجدناه لايتأبى على فكر كائناً ما كان. وإذا حاولنا فيما تقدم من كلام أن نلتمس في المدارس الأدبية الغربية الكبرى جذور الأفكار السقيمة التي وفدت إليه، فإنه لايخفى على أحد ما تركته طائفة من شعراء الغرب الكبار - الذين يصعب أحياناً إدراجهم في مذهب معين - في هذا الشعر من ملامح وآثار.

(١) انظر نماذج من أشعار هؤلاء في كتاب تيار رفض المجتمع ١٤٩ - ١٦٩، وانظر نماذج في ظواهر التمرد ١٠٨ - ١١٧.

(٢) نقلاً عن ظواهر التمرد الفني ١٢١.

وقد يكـون من أبرز هـؤلاء الشاعر الأمريكـي الإنجليزي (إليوت) الـذي أوشكت أن تكون آراؤه الأدبية والنقدية إنجيلاً عند بعض الأدباء العرب المعاصرين.

وجرياً على سـنة الـقـوم عـندنـا لم تـؤخـذ عن إليوت إلا أفـكار عـليلة سـنعرض لها، ونُسي اعتزاز الرجـل بتراثـه، وعصبيته لـدينه المسـيحي، ودعـوته الحارة إلى العـودة إلى الكـاثوليكية التي كـان يـرى فـيـها البـديل الصـحي للمجتمع الصناعي، حتى إن قصـيدته «الأرض الخراب» التي حفـرت في الـشـعـر الـعربي المعاصـر أخـاديد عميـقـة، يمكن - في نظر بعض الدارسيـن - «بل يجب أن تقرأ على أنها موعظة مسيحية مستترة.. كما أن أساطير القرون الوسطى تساهم في رموز الأرض اليباب، لأن أبطال هذه الأساطير يبحثون عـن رؤيا النغمة السماوية التي يـرمز إليها بدم المسـيح في أسطورة الكأس المقدسة..»(١)

كان لإليـوت أثر بعيد الشـأو في شعرنا، حتى أصبح النقـاد يتحدثون عـن شيء اسمه «الظاهرة الإليوتية» في الشعر العربي الحديث. يقول باحث: «لقـد تحمس لهذه الظاهرة في مصر نقاد كبـار، وشعراء كبار كـذلك. وأدى ذلك أحيـاناً إلى محاصرة الاتجاهات الفكرية والفنية لدى هؤلاء الشعراء في إطار القيم الفلسفية والروحية والاتجاهات الفنية التي يصدر عنها الشاعر الإنكليزي توماس ستيرنز إليوت في شعره..»(٢)

وبدا إليـوت نجماً ساطعـاً في سماء الشعر العربي الحديث، يبسـط سلطانـاً غير محدود، ويتخذه قوم إمـامـاً يحتذى به. يتحدث باحـث عن موقعه من شعرائنا، ولا سيما الشـاب، فيقول: إن بدراً بـدأ يهتم بالأساطير في قـراءته ترجمة جبرا إبراهيـم جبرا لفصلين من كتاب «الغصن الذهبي» علاوة على اهتمامه بقصيـدة إليوت «الأرض الخراب» ومحاولته - الواعية أو غير الواعية - تقليد مـاجاء في تلك القصيدة الكبرى من إشارات مفـرطة إلى الأساطير، وإلى الآداب الأجنبيـة، وهومـا يطبع شعـر بدر الـذي تجمع في أنشـودة المطر.. إن الشعـر العربي الحر يعي إليوت وعياً شاملاً إلى درجة إدخال مقتطفات من قصائده بلغتها الإنكليزية في تضاعيف القصيدة العربية..»(٣)

أشـاع إليوت وغيره مـن شعراء الغـرب الـذين اتخذهـم القـوم عندنـا قدوة، وراحـوا يترسـمـون خطـاهـم شبراً بشبر وذراعـاً بذراع، معـاني التشـاؤم، والـرفـض، والتمـرد، والغربة، ومـا شاكل ذلك من أفكار انهزاميـة شاذة، إذ كانت هذه المعـاني صوى متميزة في الشعـر الأوروبي الحديث، الـذي لم يعـد - على نحو مـا تـراه الرومـانسيـة - قائماً على لغة

---

(١) شعراء المدرسة الحديثة ١٣٤. (٢) حوار مع قضايا الشعر المعاصر ١٢٣.
(٣) مجلة الآداب، العدد السادس

الـوجدان، والتعبير عـن الذات الفـردية، بـل أصبـح يقوم على الغـربة، ويحس بها أعمق الإحساس. (١) يقـول أحد الـدارسين: « يبدو تـأثير إليوت واضحاً في التيارات الفكـرية للشعر المصري حين نتأمل ما أشـاعه مـن أفكار التشاؤم والسأم واغتراب ذات الإنسـان المتفردة في مجتمع « الأرض الخراب » و « الرجال الجوف » الذيـن هم تماثيل ملية با لقش. . ولعل تـأثيره الفكري يبـدو أشد وضـوحاً في تيـارين مـن تيارات الاغتراب: أحدهما تيار الاغتراب الرافض للمجتمع الصنـاعي الذي نلحظـه في الشعر المصري المعـاصر، والتيار الآخر يبدو في تيار السأم والعبث والاغتراب الرافض للعلم، ذلك التيار الذي يبدو في كثير من القصائد التشاؤمية . . »(٢) وقـد توقفنا عند التيار الثاني عندما تحدثنـا عن الوجودية، وما أشـاعتـه من مفاهيم رفض العالم والـوجود وجميع القيم والمثل والأخلاق المتوارثة، ثم تغوّرت هذه المعاني في الشعر الأوروبي الحديث جميعه.

وترك التيار الأول أيضاً بصماتـه في الشعر العربي، فوغلت إليه عن طريق بعض شعراء أوروبا المحدثين من أمثال إليوت، وبودلير، وباونـد وغيرهم فكرة « تشويه صورة المدينة » فهاجم بودلير باريس، متناولاً مباذلها اليومية، ومصـابيحها الغازية التي تذبذب لهيبها ريح الدعـارة، والمطاعـم ذات الكوى الهوائية، وراح يصفهـا في «شيوخه السبعة» بأنها مـدينة مزدحمة، مدينة ملأى بالرؤى، حيث الأشباح تصادف المارفي وضح النهار. (٣)

وهاجم باوند المدينة الصناعية، واستخدم في وصفها أبشع الصور، ورماها بأقذع أنواع السباب، لأن الـربا يتحكـم فيها، فتفسد فيهـا العلاقات المختلفـة . (٤) وهاجـم إليوت لندن، وعدهـا مدينة زائفة، فقـد فيها الأفراد فرديتهـم وكرامتهم، تتحرك الكتـل البشرية فـوق طرقاتها الجهنمية بلا إدارة. إنها الأرض الخراب، والناس فوقها رجال جوف، جثث موتى، تماثيل مليئة بالقش(٥). إلى غير ذلك مـن المعاني التي تصف المدينة بأنها عالم دنس، ينضح بالقذارة، والضباب، والوحشة، وموت الشعور الإنساني النبيل . .

ومضـت السـاقـة من شعـراء العـرب تعزف هـذه الأنغـام الشاذة عـن المدن العربيـة الإسلاميـة، فلم يعد فرق بين بغـداد ولندن، أو بين باريس والقـاهرة، فالبياتي مثلاً يرى المدينة مثلما يراها إليوت وبودلير وحشاً ضريراً، ويستمـد تشبيهاته ورموزه من جو القرية. يقـول الدكتـور إحسان عبـاس: « إن البيـاتي يتحدث عـن المدينـة، وهي كمـدينة بـودلير واليوت، وحش ضرير، أو هوة للموت تبتلع من فيها، وتحيل الفرد إلى قزم . »(٦).

وسمى أحمد عبـد المعطي حجـازي القاهـرة « مدينة بـلا قلب » كما هـو عنوان ديـوانه،

---

(١) ثورة الشعر الحديث ١/ ٣٢.
(٢) حوار مع قضايا الشعر المعاصر ١٥٠.
(٣) شعراء المدرسة الحديثة ١٥.
(٤) السابق ١٠٧.
(٥) السابق ١٣٦.
(٦) عبدالوهاب البياتي ٢٣.

ورسمها مدينة فتاكة، تغتال المثل والقيم، وتموت فيها العلاقات الإنسانية، ومضى يصور مساوئها وعيوبها ليبرز الصورة النقيض، وهي القرية بما فيها من فضائل وقيم..(١)

وتغنى السياب بقريته جيكور، فراح يهاجم بغداد، ويصور الضياع في دروبها، حتى صارت لفظة «دروب» -لدى معظم الشعراء من بعد- تحدد معنى الضياع، وترمز إليه..(٢) وهو يرمز إلى المدينة بـ«المومس العمياء» ويستعيد في هذه القصيدة الرموز والأساطير القديمة التي تشير إلى البذاءة والرذيلة والشر ليلصقها بالمدينة..(٣)

وعزف شعراء كثيرون غير الذين ذكرناهم هذه النغمات النشاز، نغمات رفض مجتمع المدينة، ورسم صورة قبيحة له، تبرزه مريضاً بجنون السرعة، وفقدان القيم، واحتقار المثل الإنسانية وضياعها. يقول أحد الباحثين: «إن الشعر المصري السابح في تيار «إليوت» يقدم لنا صورة رهيبة لمجتمع مريض بجنون السرعة، مجتمع آلي يدوس على القيم الإنسانية، ولا تتحرك فيه همسة حب، أو خفقة قلب، مجتمع لا يهتم إلا بالمظاهر السطحية الجوفاء، والصراع المادي..»(٤)

أهذا هو حقاً مجتمع المدن الإسلامية والعربية؟ أهو صورة - كما يرسمه الشعر العربي الحديث - عن مدن باريس ولندن ونيويورك وغيرها من العواصم الغربية؟ أفقدت مدننا أصالتها إلى هذا الحد المروع الذي يبرزه هؤلاء القوم؟ أغدت القاهرة مثلاً - مدينة المآذن، وكنانة الإسلام - مثل لندن في مباذلها وفحشها وموت الإنسان فيها؟ وهل يعد مقبولاً، إلا في منطق ببغاوات الفكر الغربي، والسكارى بما يقوله الشعراء الأوروبيون عن مدنهم، أن يقول أحمد عبد المعطي حجازي عن القاهرة في قصيدته الذائعة «الطريق إلى السيدة»:

يا قاهرةْ

أيا قباباً متخماتٍ قاعدةْ

يا مئذنات ملحدةْ

يا كافرةْ..(٥)

وهكذا انتشرت معاني الرفض والغربة والقلق بتأثير إليوت وغيره من شعراء الغرب، ولم يكتف الشعراء عندنا بمحاكاة أساليب أولئك النفر، واصطناع ألفاظهم وتعبيراتهم، ولكنهم قلدوهم في المشاعر والأحاسيس التي هي من أخص حالات النفس

---

(١) انظر اتجاهات الشعر العربي المعاصر ١٢٤.
(٢) السابق ١١٩.
(٣) انظر القصيدة في ديوانه ٥٠٩ - ٥٤٢.
(٤) حوار مع قضايا الشعر المعاصر ١٥٣.
(٥) ديوان مدينة بلا قلب ١٠٩ - ١١٠.

البشرية، فصلاح عبد الصبور يصطنع سأم إليوت، ويمكن أن تقع في شعره على أمثلة كثيرة لهذا «السأم الإليوتي» ومن ذلك قصيدة «رحلة النيل» حيث نرى صلاحاً يعد حياته رحلة ضياع في بحر الحزن، لأن السأم الناشيء عن رتابة الحياة العقيم التي يخنقها العبث والتكرار، هذا السأم يجعله يشعر في غابة المساء بالحزن والضياع، وهو يتأثر في ذلك بقصيدة إليوت «أغنية حب لألفريدبروفروك»[1] كما تجد بصمة الفكر الإليوتي في الشعر المصري منذ نظم صلاح قصيدته «الملك لك» التي راح يعارض فيها قصيدة إليوت «الرجال الجوف» ولكن قصيدة الشاعر الإنكليزي تعكس روحاً إيمانية؛ إذ تتحدث عن انتصار إرادة الله، وعجز الإنسان أمامها، على حين تقوم قصيدة عبد الصبور العربي على فكرة مقدرة الإنسان على مواجهة قدره وتحديه، وأن البقاء للإنسان، وملك الأرض سيكون له دائماً . .[2]

وبدا إليوت وغيره من شعراء الغرب المحدثين النماذج القدوة التي يتضاءل أمامها شعر العرب وتراثهم، بل ينبغي أن ينتبذ جانباً؛ فهذا واحد مثل لويس عوض يفتخر بأن جيله يقرأ فاليري واليوت، ولا يقرأ البحتري وأبا تمام، وأنه تأدب على إليوت، وبذلك نجح في كسر رقبة البلاغة العربية . .[3]

---

(١) حوار مع قضايا الشعر المعاصر ١٣٦ - ١٤٣، وانظر ثمة نماذج شعره هذا.

(٢) السابق ١٤٧.

(٣) مقدمة ديوان «بلوتولاند وقصائد أخرى» نقلاً عن المصدر السابق ١٣٤.

نتائج وأحكام

وضح من خلال هذه الدراسة أن الشعر العربي يخضع منذ مطلع ما سمي بعصر النهضة وحتى يومنا هذا لحملة تغريب عنيفة، وهو يبدو مبهوراً بالثقافة الغربية بهُوراً طاغياً، يعيش حالة من الاستلاب الحضاري، لأسباب متعددة توقفنا عندها في المقدمة. فالشعر العربي الحديث يصدر اليوم - في نماذجه الذائعة التي تسلط عليها أضواء الشهرة والترويج - عن أفكار الغرب ومدارسه المختلفة، يرتسم خطاها، ويراها النموذج الأرفع، وهو أكثر انتماء اليها من انتمائه إلى تراثه العربي الإسلامي، وهذا ما عبر عنه صراحة غالي شكري عندما قال: «إن المفاصلة بين الشعر التقليدي والشعر الحديث تصبح غير ذات موضوع، لأنهما لا يملكان في حقيقة الأمر من عناصر الأرض المشتركة سوى اللغة. كما أن محاولة تبرير الشعر الحديث بميراثنا التاريخي من حركات التجديد في الشعر العربي هي محاولة غير مجدية، بل أصبحت ضارة إلى حد ما، فالنقد الحديث الذي يود أن يرافق شعراءنا الجدد عليه أن يلتفت إلى جوهر القصيدة الغربية الحديثة إذا أراد أن يكتشف جوهر القصيدة العربية الحديثة[1]..»

وبدا واضحاً أن المذاهب الغربية الفكرية - على اختلاف أشكالها واتجاهاتها - هي تعبير عن أزمات نفسية وحضارية يعيشها المجتمع الغربي الذي يختلف اختلافاً جذرياً عن المجتمع العربي الإسلامي في تفكيره، وأشكال حياته، ومثله وعاداته، بسبب تعقيدات حضارته الحسية المادية، وفقدان العلاقات الأسرية الحميمة، ورفض المثل الروحية والاجتماعية، والثورة الجامحة على الأعراف والتقاليد، وغيبة شمس الإيمان بالله وأنبيائه ورسالاته.

إن الفكر الغربي ينفر من الثوابت، وهو شموس جموح باستمرار، يلعن بعضه بعضاً، لا يركن إلى مرفأ، ولا يطمئن إلى الرسو في شاطىء؛ لأنه استبدل بشرائع السماء شرائع من صنعه، وهو يثور عليها دائماً، إذ يكتشف في غده عوار ما شرعه في يومه أو أمسه، أو يسأم منه سأم الطفل من ألعابه القديمة، فيحطمها ويبحث عن غيرها.

ووضح من خلال العرض أن المدارس الغربية - التي مضى أدباؤنا ونقادنا يحاكونها بغير بصيرة - ليست مجرد أشكال فنية، أو تقانات وأساليب تعبيرية، ولوكان الأمر كذلك ليَسُرَ الخطب، ولما كان على أدبنا من تثريب في هذه المحاكاة؛ لأن الأساليب الفنية والوسائل التعبيرية من الأمور المحايدة المتطورة التي لا دخل للعقيدة أو الدين فيها، ولكن الأمر ليس على هذا النحو، فالمذاهب الأدبية الغربية، هي فلسفات للكون والإنسان، هي

---

(١) شعرنا الحديث إلى أين ١١٦.

عقائد وتصورات فكرية عن الحياة والألوهيـة والطبيعة وعلاقة الإنسان بذلك كله وبغيره، بل طمح بعضهـا أن يكون ديناً جديداً للبشريـة، ينسف جميع ما عرفـت من شرائع وعقائد وأديـان. وفي كل الأحـوال فإن أدبـاءنـا لم يكتفوا بمحـاكـاة الأشكال الفنيـة، والوسـائل التعبيرية، بل مضوا يصطنعون المعاني والمشاعر والمشكلات. يقول أحد الدارسين: «لقد جر هذا الاتجاه القائم على مطلق التقليد أن يأخـذ الشعر العربي المعاصر عن الشعر الأوروبي مشكلاته، كما أخذ عنه أساليبه وطرقه في التفكير والتعبير.»[1]

وبدت مشكلات الحيـاة الأوربية وهمومها كأنها مشكـلاتنا وهمومنا، وبدت طـائفة من أدبائنا تحسب المجتمع العربي الإسلامي صـورة عن المجتمع الغربي، فتتحدث عنه على نحو مما يتحدث أدباء الغرب عن مجتمعاتهم، فسادت في أدبنا الصدى أمراض الفكر الغربي، من شـك وإلحاد ومجون وسـأم وعبـث وقـرف وغـربـة ويـأس وملـل، وثـورة على العـادات والتقاليد، وتنكر للقيم والمثل والأديان، ورفض للتراث، وجحد للثوابت، وغير ذلك من الأفكار العليلـة التي تـوقفنا عنـدها في سيـاق الكلام السـابق. وبـذلك ضـل أدبنا العربي الحديث الطريق السوي، بدا واضحاً أنه يتغرّب، تضيـع ملامح وجهه يوماً بعد يوم، يخلع لبوسه الأصيل، ويلبس زي الآخرين، فيخضع لقيمهم وعقائدهم وأفكارهم وأساليبهم. وهو - إذ يضل طريقه السوي، وتنخر فيه أمراض سرت عدواها إليه من الآخرين - يتخلى عـن رسالتـه النبيلة في بنـاء الإنسان العـربي المسلم بنـاء سليماً يربطه بخالقـه، وقيم أمتـه، وعادات مجتمعـه الأصيلة، وينمي فيه روح العـزة والاستعلاء، والثقة والكبريـاء، ليؤدي دوره الفاعل في قيادة البشرية، والشهادة عليها، ويبـدو أدبنا الحديث اليوم على النقيض من ذلك كله معول هدم حضاري للشخصية العربيـة الإسلامية، وتشكيك في أصالتها وتراثها ودينها، وتعميق لروح الهيمنة الغربية.



(١) مجلة الشعر المصرية ٢٢، عدد اكتوبر ١٩٧٧ (مقال أزمة الشعر المعاصر للدكتور عبدالحكيم حسان).

المصادر والمراجع

١ - الاتجاهات الجديدة في الشعر العربي المعاصر : د. عبد الحميد جيدة، مؤسسة نوفل، بيروت : ١٩٨٠م

٢ - أدب وعروبة وحرية : رجاء النقاش، كتب ثقافية (١٦٧) القاهرة، بلا تاريخ .

٣ - اتجاهات الشعر العربي المعاصر : د. إحسان عباس، سلسلة عالم المعرفة (٢) الكويت.

٤ - الأدب وفنونه : د. عز الدين إسماعيل، دار الفكر العربي، القاهرة.

٥ - الأدب ومذاهبه : د. محمد مندور، دار نهضة مصر، القاهرة.

٦ - الاشتراكية والأدب : د. لويس عوض، كتاب الهلال، القاهرة، ط ثانية : ١٩٦٨م.

٧ - الالتزام في الشعر العربي : د. أحمد أبو حاقة، دار العلم للملايين، بيروت : ١٩٧٩م

٨ - الإنسانية والوجودية في الفكر العربي : د. عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية ١٩٤٧م

٩ - بدر شاكر السياب ، دراسة في حياته وشعره : د. إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت: ١٩٨٣م.

١٠ - البرناسية، أو مذهب الفن للفن، في الشعر الغربي والعربي: إيليا الحاوي، دار الثقافة، بيروت: ١٩٨٣م

١١ - تجارب في الأدب والنقد : د. شكري عياد، دار الكتاب العربي، القاهرة: ١٩٦٢م

١٢ - التغريب في الشعر العربي المعاصر : د. مصطفى السعدني، منشأة المعارف، الإسكندرية :١٤٠٨هـ

١٣ - تيار رفض المجتمع في الشعر العربي الحديث في مصر : د. سعد دعبيس، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية : ١٩٩٢م

١٤ - ثورة الشعر الحديث من بودلير إلى العصر الحاضر : د. عبد الغفار مكاوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة

١٥ - حوار مع قضايا الشعر المعاصر : د. سعد دعبيس، دار الفكر العربي، القاهرة : ١٩٨٤م

١٦ - دراسات في النقد الأدبي المعاصر : د. محمد زكي العشماوي، دار النهضة العربية، بيروت: ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م

١٧ - دور الأدب في معركة التحرير والبناء، بحوث ألقيت في مؤتمر الأدباء العرب الخامس في بغداد، بغداد: ١٩٦٥م

١٨ - ديوان أرواح شاردة : علي محمود طه، شركة فن الطباعة، مصر : ١٩٤٢م
١٩ - ديوان بدر شاكر السياب، دار العودة، بيروت : ١٩٧١م
٢٠ - ديوان بلوتولاند وقصائد أخرى : د. لويس عوض، مطبعة الكرنك، القاهرة : ١٩٤٧م
٢١ - ديوان « عشرون قصيدة من برلين» عبد الوهاب البياتي : دار العودة، بيروت : ١٩٧٠م
٢٢ - ديوان كلمات لا تموت : عبد الوهاب البياتي، دار العودة، بيروت
٢٣ - ديوان مدينة بلا قلب : أحمد عبد المعطي حجازي، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة : ١٩٦٨م
٢٤ - الرمز والرمزية في الشعر المعاصر : د. محمد أبو الفتوح، دار المعارف، مصر : ١٩٨٤م
٢٥ - الرمزية والسريالية في الشعر الغربي والعربي : إيليا الحاوي، دار الثقافة ، بيروت : ١٩٨٠م
٢٦ - شعراء المدرسة الحديثة : روزنتال، ترجمة جميل الحسني، المكتبة الأهلية، بيروت : ١٩٦٣م
٢٧ - الشعر قنديل أخضر : نزار قباني، منشورات نزار قباني، بيروت
٢٨ - الشعر المصري بعد شوقي (الحلقة الأولى) د. محمد مندور، دار النهضة ، مصر
٢٩ - شعرنا العربي الحديث إلى أين : د. غالي شكري، دار المعارف، مصر
٣٠ - الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة العربية في الأقطار الإسلامية : أبوالحسن الندوي، دار الندوة للتوزيع ، بيروت : ١٣٨٥هـ - ١٩٦٥م
٣١ - ظواهر التمرد الفني في الشعر المعاصر : د. أحمد محمد العزب، سلسلة اقرأ، دار المعارف، مصر.
٣٢ - عبد الوهاب البياتي والشعر العراقي الحديث : د. إحسان عباس، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت : ١٩٥٥م
٣٣ - فن الشعر : د. إحسان عباس، دار الشروق، بيروت : عمان ١٩٨٧م.
٣٤ - في الثقافة المصرية : محمود أمين العالم، عبدالعظيم أنيس، دار الفكر الجديد، بيروت ١٩٥٥م.
٣٥ - في الشعر والنقد : منيف موسى، دار الفكر اللبناني، بيروت ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥ .
٣٦ - في النقد الحديث : د. نصرة عبدالرحمن، مكتبة الأقصى عمان ١٩٧٩م.

٣٧ - القديم والجديد في الشعر العربي الحديث: د. واصف أبو الشباب، دار النهضة العربية، بيروت ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.
٣٨ - قيم جديدة للأدب العربي القديم والمعاصر: د. عائشة عبدالرحمن، دار المعارف، مصر ١٣٨٩هـ ١٩٧٠م.
٣٩ - ماهو الشعر: نزار قباني، منشورات نزار قباني، بيروت ١٩٨٢م.
٤٠ - محاضرات الندوة اللبنانية، بيروت ١٩٥٧م (العدد الخامس).
٤١ - مستقبل الثقافة في مصر: د. طه حسين، مصر ١٩٣٨م.
٤٢ - مقالات في الأدب واللغة: د. محمد محمد حسين، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٤٠٧هـ ١٩٨٦م.
٤٣ - واقع القصيدة العربية: د. محمد أبوالفتوح، دار المعارف، مصر ١٩٨٤م.
٤٤ - واقعية مابعد الحرب: حنا عبود، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق.
٤٥ - الواقعية واتجاهاتها في الشعر المعاصر: د. رشيدة مهران، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٩م.
٤٦ - يسألونك: عباس محمد العقاد.

صحف ومجلات:
- جريدة الأخبار المصرية (عدد ١/ ٤/ ١٩٨١م).
- مجلة الآداب اللبنانية (العدد السادس ١٩٧٤م).
- مجلة أدب.
- مجلة الشعر المصرية.

أهل الذمة في العصر الأموي

د. حسين دويدار
أستاذ التاريخ المساعد في كلية
الدراسات الإسلامية والعربية

مقدمة :

مصطلح أهل الذمة :

جرى العرف على إطلاق لفظ أهل الذمة على غير المسلمين الذين يقيمون في الدولة الإسلامية ويلتزمون بدفع الجزية .

والذمة في اللغة : تعني الأمان والعهد والضمان والكفالة [1].

وفي الاصطلاح :

فقد جرى العلماء والفقهاء على أن الذمة تعني الأمان لقوله ﷺ «ذمة المسلمين واحدة يسعى بها أدناهم»[2].

وأن أهل الذمة :

هم المعاهدون من اليهود والنصارى من أهل الكتاب وغيرهم ممن يقيمون في دار الإسلام ويقرون بالطاعة والولاء[3]، ويتولى الإمام أو نائبه إبرام عقد الذمة مع هؤلاء وهو عقد أبدي والأصل فيه قوله تعالى: ﴿قاتلوا الذين لايؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولايحرمون ماحرم الله ورسوله ولايدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يدوهم صاغرون﴾[4]. فإذا رضوا بدفع الجزية اعتبروا أهل الذمة .

والحكمة من مشروعية عقد الذمة :

هي أن يترك الحربي القتال مع احتمال دخوله في الإسلام نتيجة مخالطته للمسلمين واطلاعه على شرائع الإسلام[5]. وليس المقصود من عقد الذمة تحصيل المال كما يدعي خصوم الإسلام .

تمهيد :

أحوال الذمة في عهد الرسول وخلفائه الراشدين :

كان الرسول الكريم ﷺ أول من طبق هذا النظام على اليهود والنصارى في الحجاز .

---

(١) القاموس المحيط جـ٤ ص ١١٥ . (٢) صحيح مسلم جـ٢ ص٩٩٨ .
(٣) شرح السير الكبير جـ١ ص١٦٨ . (٤) سورة التوبة آية رقم ٢٩ . (٥) المبسوط جـ١٠ ص ٨٧٧

وعلى مجوس البحرين حين قال: (سنوا بهم سنة أهل الكتاب).وفي رواية أنه قال للعلاء بن الحضرمي عندما وجهه إلى البحرين.(سنوا بالمجوس سنة أهل الكتاب) ولم يأخذ عمر بن الخطاب الجزية من المجوس حتى شهد عبد الرحمن بن عوف أن الرسول أخذها من مجوس هجر (١).

وقد توالت وصاياه « صلى الله عليه وسلم» بأهل الذمة خيرا، وتكررت أوامره بالإحسان إليهم والبر بهم، والنهي عن ظلمهم وإيذائهم وسلب حقوقهم.

ومن ذلك قوله" عليه السلام" : (ألا من ظلم معاهدا أو انتقصه أو كلفه فوق طاقته أو أخذ منه شيئا بغير طيب نفس فأنا حجيجه يوم القيامة)(٢).

وقد أوصى النبي الكريم بأقباط مصر خيرا فقال: (إذا فتحتم مصر فاستوصوا بالقبط خيرا فإن لهم ذمة ورحما)(٣).

وقد سار الخلفاء الراشدون على هذا الهدي النبوي الشريف، وفي ظل هذه المعاني الإسلامية الكريمة فعاملوا أهل الذمة معاملة حسنة، وحاطوهم بالكثيرمن العناية والرعاية فنعم أهل الذمة في ظل الدولة الإسلامية في عهدهم بحقوق يعجز أي نظام بشري مهما بلغ من التمدن والرقي أن يكفلها لرعاياه المخالفين له في دينه وعقيدته.

ولا غرو فالإسلام يأمر أتباعه بحسن معاملة كل من يدخل تحت رايته ويخضع لسلطانه من أصحاب الملل الأخرى، ولا يمنع من البر بهم، والإحسان إليهم ماداموا غير معادين للمسلمين ومحاربين لهم. يقول الله تعالى: " لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين(٤)"

وقد كفلت الدولة الإسلامية لأهل الذمة حقوقهم، وقامت بالإنفاق عليهم، وحمايتهم، وتأمينهم عند العجز والفقر، ولم تأخذ الجزية إلا نظير حمايتهم، وليست ضريبة رأس عليهم كما يدعي خصوم الإسلام. فلم تكن تؤخذ إلا من البالغ القادر عليها منهم، وبقدر طاقتهم وتسقط عنهم بمجرد دخولهم في الإسلام.(٥)

ونرى هذه العناية واضحة زمن أبي بكر الصديق" رضي الله عنه" في صلح أهل الحيرة. فقد كتب لهم الفاتح خالد بن الوليد كتاب صلح جاء فيه: (وجعلت لهم أيما شيخ ضعف عن العمل أو أصابته آفة من الآفات، أو كان غنيا فافتقر وصار أهل دينه يتصدقون عليه طرحت جزيته وعيل من بيت مال المسلمين وعياله ما أقام بدار الهجرة ودار الإسلام)(٦).

---

(١) كنز العمال جـ٤ ص ٥٠٢ والسنن الكبرى جـ٩ ص ١٨٩ - ١٩٠، المعجم الكبير جـ١٩، ص ٤٣٧، نصب الراية جـ٤ ص ١٨١.

(٢) السنن جـ٣ ص ٤٣٧ حديث رقم ٣٠٥١. (٣) المسند جـ٥ ص ١٧٤. (٤) سورة الممتحنة رقم ٨.

(٥) الدعوة إلى الإسلام ص ٧٩ - ٨١. (٦) الخراج ص ١٥٥ - ١٥٦.

وفي عهد خالد بن الوليد لصاحب(قس الناطف): (إني عاهدتكم على الجزية والمنعة على كل يد على عشرة آلاف دينار، القوي على قدر قوته، والمقل على قدر إقلاله، وإنك قد نقبت (وليت) على قومك وإن قومك قد رضوا بك، وقد قبلت ومن معي من المسلمين، ورضيت ورضي قومك فلك الذمة والمنعة، فإن منعناكم (حميناكم) فلنا الجزية، وإلا فلا حتى نمنعكم)(١)

وفي عهده لأهل دمشق تصوير بارع لسماحة الإسلام والمسلمين مع أهل الذمة، وكذلك في عهد عمرو بن العاص لأهل مصر وغير ذلك من العهود.

كما نرى هذه العناية والرعاية أيضا في عصر الخليفة الثاني عمر بن الخطاب " رضي الله عنه " كما يتجلى من كتابه إلى أبي عبيدة بعد هزيمته للروم في الشام: (فأقر ما أفاء الله عليك في أيدي أهله، واجعل الجزية عليهم بقدر طاقتهم تقسمها بين المسلمين، ويكونون - أي أهل الذمة - عمار الأرض، فهم أعلم بها وأقوى عليها ولا سبيل لك عليهم، ولا للمسلمين معك أن تجعلهم فيئا وتقسمهم، للصلح الذي جرى بينك وبينهم، ولأخذك الجزية منهم بقدر طاقتهم). وجاء في هذا الكتاب أيضا (فاضرب عليهم الجزية وكف عن السبي، وامنع المسلمين عن ظلمهم، والإضرار بهم وأكل أموالهم إلا بحلها) (٢).

إن تاريخ الإسلام مليء بالعهود التي أعطيت لأهل الذمة في بلاد الشام ومصر وغيرها من الأماكن التي كان يعيش فيها هؤلاء قبل الفتح الإسلامي لها.

فقد كتب " النبي صلى الله عليه وسلم" كتابا ليوحنا صاحب أيلة (في العقبة) هذا نصه:
(بسم الله الرحمن الرحيم هذه أمنة من الله ومحمد النبي ليحنه بن رؤبة وأهل أيلة سفنهم وسيارتهم في البر والبحر. فمن أحدث منهم حدثاً فإنه لا يحول ماله دون نفسه. وأنه طيب لمن أخذه من الناس، وأنه لا يحل أن يمنعوا ماء يريدونه ولا طريقاً يريدونه من بر أو بحر).

وكذلك كتب لأهل أذرع (أذرح) في أثناء غزوة تبوك في السنة التاسعة للهجرة(٣).

كما كتب خالد بن الوليد كتابا لأهل الشام، وكذلك أبو عبيدة لأهل بعلبك وأعطى الخليفة عمر بنفسه - كما أراد أهل بيت المقدس- أمانا وعهدا لهم وكذلك فعل عمرو بن العاص مع أهل مصر عند فتحها (٤).

والذي يمعن النظر فيما فعله قادة الفتوحات الإسلامية يرى مبلغ السماحة واليسر في تنفيذ هذه العهود، حيث كانوا يعتبرون أهل الذمة قد أصبحوا جزءا من الرعية في الدولة الإسلامية فيما لهم من حقوق وما عليهم من واجبات. ولم تكن هذه الحقوق مجرد مبادىء نظرية، وإنما كانت واقعا عمليا في حياة المسلمين، كانوا يعيدون الجزية إلى أهل البلاد

---

(١) تاريخ الرسل والملوك جـ٣ ص ٣٦٧. (٢) الخراج ص ١٦٨.
(٣) انظر: السيرة النبوية جـ٤ ص ١٨٠ - ١٨١.
(٤) انظر فتوح البلدان: ص١٢٨ - ١٣٦ فتوح الشام جـ١ ص ٢٤٤.

المفتوحة عندما يشغلهم شاغل، أو يعجزون عن حمايتهم، وتطبيق بنود العهد الذي بينهم وبين أهل الذمة.

فها هو ذا أبو عبيدة يعتذر لأهل حمص قائلا: (قد بلغكم ما جمع لنا الأعداء (الروم) من جموع، وإنكم قد اشترطتم أن نمنعكم، وإنا لا نقدر على ذلك الآن، ونحن لكم على الشرط وما كان بيننا إذا نصرنا الله على أعدائنا) (١).

وقد ضرب عمر بن الخطاب " رضي الله عنه " أروع الأمثلة في التسامح والرحمة مع أهل الذمة: فقد كان ينفق على غير القادرين والعجزة منهم من بيت المال، فقد روى: أنه مر ذات يوم بباب قوم وعليه رجل كبير ضرير يسأل فقال له من أي أهل الكتاب أنت؟ فقال يهودي. قال فما ألجأك إلى ما أرى؟ قال: أسال الجزية والحاجة والسن فأخذه إلى منزله فأعطاه ثم أرسل به إلى خازن بيت المال قائلا " انظر هذا وضرباءه، فوالله ما أنصفناه، أكلنا شبيبته ثم نخذله عند الهرم. وهذا من المساكين من أهل الكتاب. ووضع الجزية عنه وعن أمثاله (٢).

ورغم أن عمر قد أصيب على يد رجل من أهل الذمة هو أبو لؤلؤة فيروز المجوسي. إلا أن ذلك لم يمنعه من أن يوصي من يتولى الخلافة بعده خيرا بأهل الذمة قائلا: " وأوصى الخليفة بعدي بذمة رسول الله أن يوفي لهم بعهدهم، وأن يقاتل من ورائهم، ولا يكلفوا فوق طاقتهم)(٣).

وقد سار المسلمون من بعد على هدي النبي "ﷺ" وخليفتيه وطبقوا هذه النصوص تطبيقا عمليا وعاملوا أهل الذمة معاملة مبنية على التسامح ومراعاة الحقوق. ويعترف بذلك بعض المستشرقين المنصفين ومنهم سير توماس أرنولد الذي يقول: (لا يسعنا إلا أن نعترف بأن تاريخ الإسلام يمتاز ببعده بعدا تاما عن الاضطهاد الديني) (٤).

وول ديورانت الذي يقول: (لقد كان أهل الذمة المسيحيون واليهود والزرادشتيون والصابئة يستمتعون في ظل الحكم الأموي بدرجة من التسامح لا نجد لها نظيرا في البلاد المسيحية في هذه الأيام. فلقد كانوا أحرارا في ممارسة شعائر دينهم، واحتفظوا بكنائسهم ومعابدهم، ولم يفرض عليهم أكثر من أداء ضريبة عن كل شخص تختلف باختلاف دخله) (٥).

أحوال أهل الذمة في العصر الأموي:

حظى أهل الذمة بقدر كبير من الحرية والتسامح في المجتمع الإسلامي في هذا العصر

---

(١) فتوح البلدان ص ١٤٣ الخراج ص ١٥٠.
(٢) الخراج ص ١٣٦.
(٣) إرشاد الساري لشرح البخاري جـ٥ ص ١٦٢.
(٤) الدعوة إلى الإسلام ص ١٦٤.
(٥) قصة الحضارة جـ١٣ ص ١٣٠.

الأموي، مما مكنهم من ممارسة شعائرهم الدينية في كنائسهم وأديرتهم في حرية تامة، ومن ممارسة حياتهم الخاصة، وتولي الكثير من الوظائف في الدولة، ومباشرة كافة أنواع المهن دون تدخل من الدولة في شئونهم الدينية وحياتهم العامة والخاصة. وكانت هناك علاقات اجتماعية بينهم وبين المسلمين تجلت في أمور كثيرة كزواج بعض المسلمين منهم، ومشاركتهم في بعض الأعياد والاحتفالات، وتبادل الهدايا والطعام في مناسبات كثيرة(١).

ولذلك فقد أسهموا في إدارة شئون الدولة وأسندت إليهم الوظائف العديدة، فقد استخدم معاوية بن أبي سفيان أسرة مسيحية، هي أسرة سرجون في الإدارة المالية للدولة، وظل أفرادها يتوارثون فيما بينهم تلك الإدارة سنوات عديدة.(٢)

كما أبقى في دواوين الشام على الكتاب من النصارى الذين يكتبون باليونانية.(٣)

واختار الطبيب النصراني (ابن أثال) ليكون طبيبه الخاص ويقال: إنه ولاه جباية خراج حمص.(٤) كما كان يدعو كعب الأحبار اليهودي ويستمع إلى قصصه وأخباره.(٥)

وعين لولده يزيد مربيا مسيحيا، واستعان في إنشاء نظام البريد بجماعة من الروم والفرس. وفي عهد ابنه يزيد استعان بكاهن مسيحي لتثقيف ولده خالد(٦).

واختار يزيد أيضا عبيد بن أوس الغساني وسرجون بن منصور ليكونا من كتابه(٧).

وكان زادان فروخ يكتب لزيادبن أبيه وللحجاج بن يوسف الثقفي أيضا.(٨)

واختار عبد الملك بن مروان مسيحيا من مدينة الرها يدعى أثناس مؤدبا لأخيه عبد العزيز بن مروان،(٩) كما كان سرجيون والد القديس يوحنا الدمشقي خازنا لبيت المال في عهد عبد الملك بن مروان، وكان ابن البطريق وهو من أهل فلسطين يكتب لسليمان بن عبد الملك، كما كان من كتاب هشام بن عبد الملك تاذري بن أسطين النصراني الذي قلده ديوان حمص.(١٠)

وحتى بعد تعريب الدواوين زمن عبد الملك وابنه الوليد فقد استمر تقليد الأكفاء من أهل الذمة المناصب بعد تعليمهم اللغة العربية. وقلما خلا ديوان من دواوين الدولة منهم. وهذا يدل على نظرة الأمويين الموضوعية للأمور حيث استعانوا بكل العناصر التي تثبت

---

(١) دراسات في تاريخ الحضارة الإسلامية العربية ص ٢٦١ - ٢٦٢.

(٢) التنبيه والأشراف ص ٢٦٥.

(٣) خطط المقريزي (المواعظ والاعتبارات) جـ١ ص ١٥٨ - ١٥٩.

(٤) تاريخ ابن عساكر جـ٥ ص ٨٠- عيون الأنباء في طبقات الأطباء ص١٧١.

(٥) المعارف ص ٢١٩.

(٦) العراق في ظل الحكم الأموي ص ٢٧٤، صبح الأعشى جـ١٤ ص ٣٦٨.

(٧) التنبيه والأشراف ص ٢٦٥.

(٨) الأحكام السلطانية ص٢٠٢، العقد الفريد: جـ٤ ص ١٧٠.

(٩) الدعوة إلى الإسلام ص ٨١.

(١٠) الوزراء والكتاب ص٣٤، ٤٨، ٥٩ قصة الحضارة جـ٣ ص١٣٣.

كفاءتها ومقدرتها على الاشتراك في إدارة شئون الدولة. ولم يقتصروا على العنصر العربي تعصبا له كما هو شائع بين الكثيرين.

وكما كان للنصارى نصيب في الوظائف الإدارية في عهد الأمويين فقد كان لليهود نصيب أيضا، ولكنه أقل من حيث العدد نظرا لقلتهم ومنهم (سمير اليهودي) الذي قام بضرب الدنانير والدراهم في العراق زمن الحجاج الثقفي ونسبت إليه فسميت (بالدراهم السميرية).(١)

وكان للحجاج أيضا طبيبان يهوديان وهما تياذوق وثاودون.(٢)

أما في عهد الخليفة عمر بن عبد العزيز فقد كره الخليفة أن يكون لأهل الذمة اليد العليا في إدارة شئون الدولة ويظل الاعتماد عليهم دائما، فيؤدي ذلك إلى أن يكون لهم سلطان على المسلمين ولذلك أصدر أمرا إلى عماله قائلا. (إن المسلمين استعانوا في بادىء الأمر بأهل الذمة لعلمهم بالجباية والكتابة والتدبير. فكانت لهم في ذلك مدة قد قضاها الله ... فلا أعلم كاتبا ولا عاملا في شيء من عملك على غير دين الإسلام إلا عزلته واستبدلت مكانه رجلا مسلما).(٣)

ولا يمكن أن يتهم عمر بن عبد العزيز بأن سياسته تجاه أهل الذمة كانت متعسفة متشددة وهو الذي يأمر بإسقاط الجزية عمن أسلم من الموالي قائلا: إن الله بعث محمدا هاديا ولم يبعثه جابيا(٤)

ويكفي دليلا على تسامحه ورعايته لهم أن أحد كتاب النساطرة كان يضيف كلمات التبجيل إلى اسم الرسول وأسماء خلفائه الأول كلما تعرض لذكرهم ويستنزل الرحمة على عمر بن عبد العزيز.(٥)

وكل ما في الأمر أن عمر خشي من استغلال هؤلاء الموظفين لنفوذهم وتطاولهم على المسلمين وأن يظل سلطانهم دائما، حيث خان الكثير منهم الأعمال التي وكلت إليه وقرب بني ملته على حساب المسلمين، ويعترف الكونت هنري بشيء من ذلك فيقول: (وكان بعض المسلمين في الغالب هؤلاء نتيجة لجورهم في الأحكام لا لمخالفتهم في الدين)(٦)

ويشهد بذلك أيضا توماس أرنولد في كتابه الدعوة إلى الإسلام حين يقول: (إن سبب عزل الموظفين من أهل الذمة راجع بوجه عام إلى سخط شائع أثاره السلوك الخشن

---

(١) كتاب النقود ص ٣٥.
(٢) تاريخ مختصر الدول ص ١٩٤، عيون الأنباء ص ١٧٩.
(٣) أحكام أهل الذمة جـ١ ص ٢١٢ - ٢١٣.
(٤) تاريخ الإسلام جـ١ ص ٣٣٥ في التاريخ العباسي والفاطمي ص١٤، موسوعة التاريخ الإسلامي جـ٢ ص٨٧
(٥) الدعوة إلى الإسلام ص ٤٦٦.
(٦) هنري دي كاستري: الإسلام خواطر وسوانح ص ٤٣.

المتعجرف الذى يسلكه الموظفون المسيحيون، أو من جراء إساءة استعمال سلطتهم واستغلال مناصبهم العالية في سلب أموال المؤمنين ومضايقتهم»(١).

مشاركة أهل الذمة في الأعمال والحرف المختلفة:

ليس هناك في التشريع الإسلامي ما يمنع أهل الذمة من احتراف وممارسة الأعمال والمهن المختلفة وخاصة تلك التي لا يجيدها المسلمون.

فقد كفل الإسلام لهم حرية العمل ومباشرة الأنشطة الاقتصادية والتجارية التي يرغبون فيها شريطة ألا تكون مخالفة للنظم والقوانين في الدولة الإسلامية. وقد اشتغل أهل الذمة بالكثير من الحرف والصنائع التي تدر أرباحا كالمنسوجات والملابس والبسط وصناعة العطور والأسلحة والسفن والصباغة والدباغة، إلى جانب ممارسة أنواع كثيرة من التجارات و الصيرفة.(٢)

وبينما كان يجب على المسلمين دفع الزكاة على حرفهم وتجارتهم وممتلكاتهم لم يكن أهل الذمة يدفعون إلا الجزية فقط، ولذلك كان منهم الكثير من الأغنياء وذوي الثروات. كما اشتغل الكثيرون منهم بفلاحة الأرض وبخاصة في مصر والشام فقد ترك المسلمون لهم أراضيهم في مقابل دفع الخراج.

وكاد اليهود أن يحتكروا تجارة الرقيق والخصيان وتجارة الذهب واللؤلؤ والجواهر والصيرفة، كما احترف عدد منهم صناعة الزجاج ونسج الحرير والصباغة وإدارة السفن.(٣) كما احتكر اليهود البقية الباقية من تجارة غرب أوروبا وكانوا بحكم مراكزهم الاجتماعية وسطاء في نقلها الى شرق أوروبا وإلى القسطنطينية في القرن الثالث الهجري وأطلق المسلمون عليهم اسم (تجار البحر).(٤)

والخلاصة أنه كان لأهل الذمة حرية العمل في الدولة الإسلامية ومزاولة المهن التي يختارونها إلا ما كان محظورا في الشريعة الإسلامية مثل التعامل بالربا وبيع الخنزير والخمور في أمصار المسلمين وإن كان لهم أن يبيعوها في قراهم وأمصارهم وفي غير أمصار المسلمين(٥).

ولقد حرص الخليفة عمر بن عبد العزيز على منع انتشار الخمر فكتب إلى ولاة الأمصار: (أن لا يدخل أهل الذمة بالخمر أمصار المسلمين)(٦).

يقول القرطبي: (إن لأهل الذمة عصر خمرهم ما ستروا ذلك ولم يعلنوا بيعها

---

(١) الحياة الاجتماعية في العصر الأموي ص ٤٣.
(٢) أهل الذمة في الإسلام ص ٢٠٥.
(٣) المسالك والممالك ص ١٥٣ - ١٥٤.
(٤) بدائع الصنائع جـ٧ ص١٦٧.
(٥) الطبقات الكبرى جـ٥ ص ٣٦٥.
(٦) الدعوة إلى الإسلام ص ٩٥ - ٩٧.

للمسلمين، ومنعوا من إظهار الخمر والخنزير في أسواق المسلمين. فإن أظهروا ذلك أريقت الخمر عليهم، وأدب من أظهر الخنزير، وإن أراقها مسلم من غير إظهارها فقد تعدى ويجب عليه الضمان وقيل لا يجب)(١).

ويقول الكاساني (ولو أتلف مسلم أو ذميٌ على ذميٍّ خمرا أو خنزيرا يضمن عندنا خلافا للشافعي رحمه الله)(٢).

وفيما عدا ذلك فقد كان لأهل الذمة تمام الحرية في ممارسة الصناعات والتجارات المختلفة، وتاريخ عصر بني أمية ينطق بذلك، ويعترف بذلك كثير من المستشرقين ومنهم آدم متز الذي يقول. (من الأمور التي نعجب لها كثرة عدد العمال والمتصرفين من غير المسلمين في الدولة الإسلامية).(٣)

ولا عجب في ذلك فالإسلام دين التسامح والمساواة بين كل رعاياه من شتى الأجناس. ومما يجدر ذكره في هذا الصدد: أن الخلفاء الأمويين قد استعانوا بالعمال والصناع من أهل الذمة في تشييد المساجد وتزيينها، ومن ذلك ما فعله الخليفة الوليد بن عبد الملك عند بناء جامع دمشق والمدينة وبيت المقدس.

وكذلك في عهد الخليفة هشام الذي كثر في عهده الاستعانة بالنصارى واستخدامهم في الوظائف. (٤) وبناء بعض البيع والكنائس عن طريق خالد بن عبد الله القسري الذي كانت أمه نصرانية رومية، ويقال إنه بنى كنيسة لها في العراق لتتعبد فيها، وفي ذلك يقول الفرزدق:

ألا قبح الرحمن ظهر مطيــة	أتتنا تهادى من دمشق بخالد
وكيف يؤم الناس من كانت امه	تدين بأن الله ليس بواحد
بنى بيعة فيها الصليب لأمه	ويهدم من بغض منار المساجد

ومن أجل ذلك كان يتهم في دينه ويرمى بالزندقة (٥).

دور أهل الذمة في الحركة العلمية والأدبية:

لم يقف نشاط أهل الذمة عند الإسهام في الإدارة الأموية، والمشاركة في الحياة الاقتصادية والاجتماعية فقط، بل تعداها إلى الإسهام في العلوم والآداب. فقد برز في العصر الأموي بعض الشعراء من النصارى مثل أعشى بني تغلب الذى عاصر الوليد بن عبد الملك وأخاه سليمان وعمر بن عبد العزيز.

---

(١) الجامع لأحكام القرآن جـ٨ ص١٣٣ (٢) بدائع الصنائع جـ٧ ص١٦٧.
(٣) الحضارة الإسلامية جـ٦ ص١٠٥. (٤) تاريخ الطبري جـ٦ ص٤٢٦، جـ٨ ص٢٤٣.
(٥) ابن خلكان وفيات الأعيان جـ٢ ص٢٢٨ - ٢٢٩.

ومثل الأخطل الذي كان شاعرا لبني أمية . وقال عنه عبد الملك بن مروان : (إن لكل قوم شاعراً وإن شاعر بني أمية الأخطل)(١).

وقد تميز بجودة شعره ومتانته وغزارته وتفننه ، واتخذه الأمويون كبير شعرائهم ، وكانوا يجيزون له ما لايجيزون لسواه. فكان يدخل على عبد الملك دون استئذان والصليب في رقبته متدل بسلسلة ذهبية(٢).

وكان من الشعراء النصارى أيضا شملة التغلبي زعيم بني تغلب ، وكان يتردد على دمشق ، ويدخل قصور الخلفاء الأمويين زمن عبد الملك وولديه الوليد وهشام ، وكذلك أعشى بني ربيعة ، ومرقس الطائي ، والعجاج بن رؤبة والتغلبي والنابغة الشيباني وكعب بن جعيل(٣).

وإلى جانب هذا المجال فقد برع في مجال العلوم العلمية والعقلية أناس من أهل الذمة منهم : أبو الحكم النصراني ، وكان طبيبا نصرانيا عالما بأنواع العلاج والأدوية ، وله أعمال مذكورة ووصفات مشهورة ، وكان معاوية بن أبي سفيان يستطبه ، ويعتمد عليه في تركيبات الأدوية(٤).

وكذلك ابن أثال النصراني ، وكان طبيبا من الأطباء المتميزين في عاصمة الدولة الأموية ، خبيرا بالأدوية المفردة والمركبة وقواها وما فيها من سموم ، وكان معاوية يقربه ويتخذه طبيبا له .

ومثل عبد الملك بن أبجر الكناني الذي كان نصرانيا من أهل الإسكندرية ، وأسلم على يد عمر بن عبد العزيز عندما كان بمصر - أثناء ولاية أبيه عليها - قبل الخلافة ، فلما استخلف استقدمه واعتمد عليه في صناعة الطب(٥).

ومثل : ماسرجويه اليهودي الذي كان طبيبا لمروان بن الحكم ، وترجم كتابا في الطب من السريانية إلى العربية للقس أهرن بن أعين ، وله كتاب الأطعمة وكتاب العقاقير(٦).

ولما أقبل المسلمون على نقل التراث الأجنبي إلى اللغة العربية - وبخاصة بعد عملية التعريب - أخذت حركة الترجمة والتعريب في النمو والازدهار في العصر الأموى ، وكان لأهل الذمة النصيب الأوفى فيها مثل ابن أثال الذي ترجم لمعاوية كتبا في الطب إلى العربية . وكان خالد بن يزيد الملقب بخالد الكيماوي له اهتمامات علمية وبخاصة علم الكيمياء ولقب بحكيم آل مروان . وقد أمر باستحضار جماعة من الفلاسفة اليونانيين من مصر أمرهم بترجمة الكتب من اليونانية والقبطية إلى العربية في مجال الطب والنجوم والكيمياء ، كما

---

(١) الأغاني جـ٨ ص ٢٩٤. (٢) تاريخ الإسلام جـ١ ص ٥٢٢.
(٣) المسيحية والحضارة العربية ص ١٣١ - ١٣٤ . (٤) عيون الأنباء في طبقات الأطباء ص ١٧٥ - ١٧٦.
(٥) تاريخ ابن عساكر جـ٥ ص٨٠ تاريخ الإسلام جـ١ ص٥٢٥ عيون الأنباء ص ١٧١ .
(٦) تاريخ مختصر الدول ص١١١ عيون الأنباء ص ٢١٢ ص٢٣٣ أخبار الحكماء ص٣٣٤.

استعان براهب نصراني رومي يدعى (مريانس) ليعلمه علم الصنعة (الكيمياء) ، واستقدم من مصر أسطفن الإسكندراني الذي ترجم له كتبا في هـذا العلم أيضا، وقد أجاد خالد هذه العلوم لدرجة أنه ألف ثلاث رسائل حسنة فيها .(١)

ومن أشهر الـذين أسهموا في حركة الترجمة في ذلـك العصر يوحنا الدمشقـي الذي كان يجيد اليـونانية والآراميـة والعربية وكـان ملازما ليزيد بن معـاوية . وماسرجيـس الطبيب اليهودي وكان يجيد السـريانية وينقل منها إلى العربية(٢).

وبفضـل هؤلاء وغيرهـم من أهل الذمـة ترجمت كتب كثيرة في شتى المجـالات إلى اللغة العربيـة ، واستطاع الكثيرون قراءتها . ولم يكن اختـلاف الدين حائلا بين التقـاء العلماء من المسلمين وأهل الذمة وتحاورهم وتلقى بعضهـم عن بعض، وانتفاعهم بما يجيدونه من علوم ومعارف .(٣)

يقول المستشرق الأمريكي درابر : كانت إدارة المدارس - بفضل سماحة خلفاء المسلمين ونبلهم - موكـولة إلى النـساطرة تارة وإلى اليهـود تارة أخرى، ولم يكن ينظر إلى البلد الذى عاش فيه العالم، ولا إلى الدين الذي يعتنقه وإنما إلى مكانته في العلم والمعرفة)(٤)

ولقد تأثر الأمويون في مجال الفن والعمارة بـالعمائر والفنون المسيحية التي شـاهدوها في بلاد الشام ومصر والأندلـس وغيرها . ولذلك فقد كان اعتمادهم في هذا المجال على الصناع والفنيين من أهل الشام ومصر وبلاد الروم .

وقد كـانت تنتشر في معظم البـلاد التي فتحها العـرب الثقافة الهلينيـة ، وهي مزيج من الثقافة اليونانية وثقافات أخرى شرقية كـانت تعنى بها عدة مدارس كمدرسة جنديسـابور في فارس ، ومـدارس الرها ونصيبين وقنسريـن وحران في بلاد الشام ، وكـانوا يعنون بـالمنطق والفلسـفة التي تسرب شيء منها إلى بعض المذاهب الإسلامية التي ظهرت في ذلك الوقت ، وأخذ أصحابها يتجادلون فيما بينهم عن طريقها (٥).

أهل الذمة والحرية الدينية :

تمتع أهل الذمـة من يهود ونصارى بحريتهم الدينية في ظل الخلافـة الأموية ، ذلك الحق الذي كفلـه الإسلام لأهل الكتـاب وأساس ذلك قـوله تعـالى : (لا إكراه في الديـن قد تبين الرشد من الغي) (٦)

ولم تحدث في تاريخ الفتوحات الإسلامية حادثة تدل على أن المسلمين قد اضطهدوا أهل الذمـة أو أجبروهـم على تـرك دينهم والـدخول في الإسلام ، أو هـدموا شيئـاً من كنائسهم

(١) الفهرست ص ٢٤٠ وبعدها : التنبيه والأشراف ص ٣٣٨ - ٣٤٢.
(٢) عيون الأنباء في طبقات الأطباء ص ٢٨٠ .
(٣) الحضارة العربية ص ٦٠ .
(٤) الإسلام والنصرانية ص ١٥ .
(٥) تاريخ العرب جـ٢ ص ٣١٤.
(٦) سورة البقرة آية رقم ٢٥٦.

وأديرتهم أو انتقصوا منها. حيث إن العهود التي أعطاها قادة الفتوحات لأهل الذمة كانت لا تقتصر على تأمينهم على أنفسهم وأموالهم فقط، وإنما تشمل ديانتهم وعبادتهم أيضا.

يقول الإمام أبو يوسف: (إنما كان الصلح جرى بين المسلمين وأهل الذمة في أداء الجزية، وفتحت المدن على أن لاتهدم بيعهم ولاكنائسهم داخل المدينة ولا خارجها)(١).

فعندما فتح المسلمون دمشق تعهدوا لأهلها من النصارى بإبقاء خمس عشرة كنيسة لهم مع الحرية التامة في إقامة شعائرهم الدينية وممارسة عبادتهم(٢)

عندما فتح العرب مصر عاملوا القبط معاملة حسنة - أدت إلى وقوف معظمهم إلى جانب تأييد الفتح إن لم تكن مساعدة الفاتحين في كثير من الأحيان - وأطلقوا لهم الحرية الدينية، وتعهدوا لهم بحماية كنائسهم، ولعن من يجرؤ على إخراجهم منها من المسلمين.

وكتب عمرو بن العاص أمانا للبطريرك بنيامين بطريرك الإسكندرية، ورده إلى منصبه بعد أن نفي في عهد الرومان ثلاث عشرة سنة، وأمر باستقباله استقبالا حسنا واستمع إلى خطبته التي شكر فيها عمرو وضمنها الاقتراحات التي رآها ضرورية لحفظ كيان الكنيسة، فتقبلها عمرو ومنحه السلطة التامة على بني ملته وإدارة شئونهم الدينية. وإن الخطبة التي ألقاها الأسقف باسيلي أسقف نقيوس بدير مقاريوس لخير دليل على أن القبط بعد الفتح الإسلامي قد أصبحوا في أمان واطمئنان وغبطة وسرور لتخلصهم من ظلم الرومان وجورهم.

ويدل على ذلك رد البطريرك بنيامين بقوله: (لقد وجدت في مدينة الإسكندرية النجاة والطمأنينة اللتين كنت أنشدهما بعد الاضطهادات والمظالم التي قام بتمثيلها الظلمة المارقون).

وكذلك وصف ساويرس أسقف الأشمونين القبط بأنهم كانوا في اليوم الذي زار فيه دير مقاريوس كالأسيرة التي أطلقت من قيودها(٣)

ومما يدل على حسن معاملة القبط في مصر من قبل العرب أنهم لم يفرقوا بين أتباع المذاهب القبطية في المعاملة، إذ كانوا متساوين في الحقوق والواجبات وبخاصة المذهب اليعقوبي والمذهب الملكاني(٤).

---

(١) الخراج ص ١٤٩. (٢) تاريخ دمشق جـ١ ص ٢٤١.

(٣) تاريخ الإسلام جـ١ ص ٢٤٣ - ٢٤٤. نقيوس مدينة مصرية تقع على النيل بمحافظة البحيرة حالياً.

(٤) المذهب اليعقوبي: نسبة إلى يعقوب البرادعي أسقف مدينة الرها الذي قال بامتزاج الطبيعة الإلهية بالطبيعة البشرية في المسيح وذلك بعد التجسد واعتنق معظم المسيحيين المصريين هذا المذهب والمذهب الملكاني: وكان يدين به الرومان ونسب إلى ملوكهم (الملكي) وهو يقول بالطبيعة الإلهية للمسيح وأنه مولود من الأب قبل كل الدهور وغير مخلق وأنه اتحد بالإنسان المأخوذ من مريم فصار واحدا وهذا تناقض واضح. وكان من أثر الخلاف بين المذهبين عقد مجمع خلقيدونية سنة ٤٥١م في عهد الامبراطور مرقيانوس للاتفاق ومحاولة التفاهم بين المذهبين.

يقول توماس أرنولد: (يرجع النجاح السريع الذي أحرزه غزاة العرب قبل كل شيء إلى مالقوه من ترحيب الأهالي المسيحيين الذين كرهوا الحكم البيزنطي، لما عرف به من الإدارة الظالمة، وما أضمروه من حقد مرير على علماء اللاهوت. فإن اليعاقبة الذين كانوا يكونون السواد من السكان المسيحيين عوملوا معاملة مجحفة من أتباع المذهب الأرثوذكسي التابعين للبلاط الذين ألقوا في قلوبهم بذور السخط والحنق اللذين لم ينسهما أعقابهم حتى اليوم)(١).

كما ترك العرب للمصريين من القبط الأرض في أيديهم بعد الفتح مقابل أداء الخراج، وأعادوا الأمن والنظام، وقاموا بإصلاحات كثيرة كان من أثرها تحسن أحوال القبط وزيادة ثراوتهم وشعورهم بالأمن والاستقرار والراحة التي لم يعهدوها من زمن طويل. وقد تجلت روح التسامح الديني في العصر الأموي في المعاملة الحسنة التي تمتع بها المسيحيون بصفة خاصة، وما وصل إليه الكثير منهم من مراتب عالية في إدارة الدولة الأموية، فقد كانوا موضع عطف الخلفاء ورعايتهم ووصل الأمر إلى زواج بعض الخلفاء الأمويين منهم كمعاوية الذي تزوج مسيحية على المذهب اليعقوبي، وهي ميسون بنت بحدل الكلبية أم يزيد، كما أعاد بناء كنيسة في الرها هدمها الزلزال(٢).

وقد احترم الأمويون عقائد أهل الذمة وعاداتهم وأعرافهم فلم يتدخلوا في شئونهم الدينية، وسمحوا لهم بإقامة شعائرهم والاحتفال بأعيادهم ومشاركتهم فيها أيضا. وتركوا لهم الحرية في اختيار رؤسائهم، وكانوا أحيانا يصدرون المراسيم التي تقر ذلك، وكان (الجاثليق) يتولى أمور النصارى، بينما كان (رأس جالوت) يتولى شئون اليهود، وكان كل واحد منهما يدير شئون طائفته وفقا لشعائرها وعاداتها الخاصة(٣).

ويعترف المستشرق توماس أرنولد بتسامح المسلمين مع أهل الذمة قائلا: (لم نسمع عن أية محاولة مدبرة لإرغام الطوائف من غير المسلمين على قبول الإسلام أو عن أي اضطهاد منظم قصد منه استئصال الدين) ويقول (فنلي): (لم تكن الحرية الدينية معروفة إلا عند المسلمين)(٤).

وإذا ما حاولنا أن نستعرض صور التسامح الديني في العصر الأموي مع أهل الذمة فإننا نجد الكثير والكثير فيها.

فقد كان المسيحيون يواصلون بناء الكنائس رغم أن شروط الصلح كانت لا تبيح ذلك

---

(١) الدعوة إلى الإسلام ص ١٢٣. (٢) تاريخ الإسلام ج-١ هامش ص ٢٣٦.
(٣) النظم الإسلامية ص ١٦٦، العراق في ظل الحكم الأموي ص ٢٦٨.
(٤) الدعوة إلى الإسلام ص ٧٩، الحضارة الإسلامية ص ٩٧.

وعلى سبيل المثال فقد بنى أحد النصارى الأثرياء ويدعى (أشناس) كنيسة في مدينة الرها، وذلك في عهد عبد الملك بن مروان ومكانا للتعبد.

وفي سنة ٩٢هـ سمح الخليفة الوليد بن عبد الملك ببناء كنيسة لليعاقبة، كما بارك الخليفة يزيد الثاني كنيسة بنيت في قرية سرمدة من أعمال أنطاكية (١).

وأثناء ولاية الحجاج الثقفي على العراق قام سعيد بن عبدالملك بن مروان عامل الموصل بإنشاء دير هناك سمي بدير سعيد على اسمه(٢).

وفي عهد هشام بن عبد الملك قام واليه على العراق خالد بن عبد الله القسري بإنشاء كنيسة في الكوفة يقال إنه بناها لأمه المسيحية الرومية. كانت تتعبد فيها، ومن أجل ذلك اتهم بالزندقة (٣).

كما سمح هشام للطائفة الملكانية بإعادة شغل كرسي كنيسة أنطاكية بعد أن كانوا قد منعوا من ذلك أربعين سنة (٤).

ومن المواقف العظيمة التي تذكر لتسامح علماء المسلمين مع أهل الذمة في العصر الأموي أن الخليفة الوليد بن يزيد شرع في إجلاء أهل قبرص إلى الشام فأنكر عليه الأئمة وفقهاء الأمصار ذلك، واستفظعوا عمله واستعظموه ورأوا فيه ظلما واجتراء، ولما جاء الخليفة يزيد الثالث وأعادهم إلى ديارهم استحسنوا ذلك وشكروه على ما صنع حفاظاً على وصية رسول الله في أهل الذمة (٥).

وبالرغم من افتراءات الكثير من المستشرقين على الخليفة عمر بن عبد العزيز فقد تميز عهده القصير (٩٩هـ - ١٠١هـ) بالتسامح مع أهل الذمة وحسن المعاملة لهم إلى حد بلغ الروعة والإعجاب ويكفي أنه أمر بإسقاط الجزية عمن أسلم منهم بعد أن كان قد فرضها الحجاج الثقفي خوفا من قلة هذا المورد الهام من موارد الدولة قائلا قولته المشهورة على مدى التاريخ: (إن الله بعث محمدا هاديا ولم يبعثه جابيا) وترك لهم كنائسهم وحذر من إلحاق الضرر بها.

فقد كتب إلى عبد الرحمن بن نعيم: لا تهدموا كنيسة ولا بيعة ولا بيت نار صولحتم عليه). (٦)

---

(١) الدعوة إلى الإسلام ص ٨٥.
(٢) مسالك الأبصار جـ١ ص ٢٩٠.
(٣) الأغاني جـ١٩ ص ٥٨، وفيات الأعيان جـ٢ ص ٢٢٨، ٢٢٩.
(٤) تاريخ الدولة العربية ص ٢٩٢.
(٥) سماحة الإسلام جـ١ ص ٤٣٢ يزيد الثالث هو يزيد بن الوليد بن يزيد بن عبدالملك ويلقب بالناقص.
(٦) شرح الشروط العمرية ص١٢ تاريخ الطبري جـ٦ ص ٥٧٢.

ونستعرض هنا بعض الأمثلة التي تنفي أقوال هؤلاء المستشرقين واتهاماتهم لعمر بن عبد العزيز وتبين مدى تسامحه تجاه أهل الذمة.

فمن ذلك أنه شكا إليه نصارى نجران من نقص عددهم وإجحاف الحجاج بهم، وكانوا يسكنون الكوفة بعد أن أجلوا في عهد عمر بن الخطاب عن الجزيرة العربية، وكان عليهم في الصلح الأول أن يؤدوا ألفي حلة. فأمر عمر بإحصائهم فوجدهم عشر عددهم الأول فجعل عليهم مائتي حلة فقط أي عشر ما كان مفروضا عليهم في البداية. كما أمر بإلغاء الزيادات التي زيدت قبل عهده على أهل أيلة وقبرص(١).

كما منع ولاته من أن يأخذوا ما يزيد عن الخراج أو ما ليس منه كهدايا النيروز والمرجان(٢).

ومن ذلك أيضا ما رواه البلاذري: (ت٢٧٩هـ - ٨٩٢م) من أن معاوية بن أبي سفيان أراد أن يدخل كنيسة يوحنا في مسجد دمشق، فأبى النصارى ذلك فأمسك، ثم طلبها عبد الملك في أيامه للزيادة في المسجد وبذل لهم مالا كثيرا فأبوا. ثم جاء الوليد وبذل لهم مالا عظيما على أن يعطوها إياه فأبوا كذلك فقال: لئن لم تفعلوا لأهدمنها فقال بعضهم: يا أمير المؤمنين إن من هدم كنيسة جن وأصابته عاهة فأغضبه ذلك، ودعا بمعول وجعل يهدم فيها بيده، وعليه قباء خز أصفر ثم جمع الفعلة والنقاضين فهدموها وأدخلها المسجد. فلما استخلف عمر بن عبد العزيز شكا إليه النصارى ما فعل الوليد في كنيستهم، فكتب إلى عامله على دمشق يأمره برد ما زاده في المسجد عليهم، فكره أهل دمشق من المسلمين ذلك، وقالوا: يهدم مسجدنا بعد أن أذنا فيه وصلينا؟ وفيهم يومئذ سليمان بن حبيب المحاربي وغيره من الفقهاء وأقبلوا على النصارى، فسألوهم أن يعطوا جميع كنائس الغوطة التي صارت في يد المسلمين على أن يصفحوا عن كنيسة يوحنا ويمسكوا عن المطالبة بها فرضوا بذلك فكتب إلى عمر، فسره ذلك وأمضاه(٣).

ومن ذلك أيضا أن عمر جعل صدقات بني تغلب في المسيحيين من فقرائهم دون ضمها إلى بيت المال(٤).

وأكثر من ذلك فقد كان عمر يأمر عماله بالتحري عن المحتاجين من أهل الذمة ليجعل لهم عطاء من بيت المال - كما صنع من قبل جده عمر بن الخطاب - فقد كتب إلى عامله على

---

(١) السياسة الإدارية في عهد عمر بن عبدالعزيز ص٤١١.
(٢) فتوح البلدان جـ١ ص ٧١، ٨٠، ١٨٣.
(٣) فتوح البلدان جـ١ ص١٤٩، تاريخ الطبري جـ٦ ص٤٩٩.
(٤) سيرة عمر بن عبدالعزيز ص٧١.

البصرة عدي بن أرطاة: (أما بعد فانظر إلى أهل الذمة فارفق بهم، وإذا كبر الرجل منهم وليس له مال فأنفق عليه)[1].

هذا قليل من كثير مما فعله عمر بن عبد العزيز مع أهل الذمة، وبالرغم من هذه المواقف العظيمة إلا أن المستشرقين اتخذوا من الإجراءات الشكلية التي اتخذها تجاههم للحفاظ على النظام العام للدولة - هدفا لهجومهم ونفث حقدهم وسمومهم ضده. وهذه هي عاداتهم، وهذا هو أسلوبهم في لبس الحق بالباطل ولبس الأكاذيب بالحقائق. فهذا (جولدزيهر) المستشرق اليهودي المجري: يصفه بالخليفة المتعصب[2]. وهذا (ثيوفانيس) يقول: إنه قد أكره النصارى على الدخول في الإسلام ومن فعل ذلك رفع عنه الجزية ومن لم يفعل أمر بقتله. ويرد على هذه الافتراءات أحد المستشرقين أنفسهم فيقول: (وفي الذى يذكره ثيوفانيس خلط بين باطل وحق، أما الحق فهو أن عمر بن عبد العزيز كان مسلما متحمسا وأن النصارى أحسوا بذلك. ولكن عمر لم يكره النصارى على الدخول في الإسلام مهددا إياهم بالقتل. وهذا لم يكن من عمر لأنه مسلم حق. أما فيما يتعلق بالنصارى فقد التزم حدود الشرع التزاما تاما)[3].

أما مظاهر التشدد وعدم التسامح التي نسبها هؤلاء لعمر وادعوا أنه اتخذها ضد أهل الذمة فتتلخص في أنه أمر بعزل كل من لم يدخل منهم في الإسلام من الدواوين والمصالح الحكومية واستبداله برجل مسلم[4]. وأنه أمر بإحصاء الرهبان وأخذ الجزية منهم[5]. وأنه ألزمهم بلبس أزياء وملابس مخالفة للمسلمين. وعلى فرض أنه أصدر أمرا بعزل كل من لم يسلم فإنه فعل ذلك لمصلحة الدولة الإسلامية والمسلمين حتى لا تكون لهم الكلمة العليا والنفوذ المستمر والتطاول على المسلمين، وحتى يتعلم المسلمون كيفية إدارة شئون الدولة بدلا من أن يظلوا يعتمدون على أصحاب الديانات الأخرى. وهذا شيء تفعله الدول في عصرنا الحاضر دون أي غضاضة، ولا يمكن أن يتهم عمر بالتعسف والتشدد تجاه أهل الذمة وهو الذي ألغى ما كان قبله من فرض الجزية على من أسلم من الموالي وعبارته في ذلك مشهورة جدا: (إن الله بعث محمدا هاديا ولم يبعثه جابيا)[6].

وإذا كان قد فعل ذلك فإنه لا يعد إكراها على الدخول في الإسلام وإنما لخشيته من كثرة

---

(1) الطبقات الكبرى جـ5 ص380.

(2) العقيدة والشريعة في الإسلام ص81، الحضارة العربية والإسلام ص104.

(3) تاريخ الدولة العربية ص289، تيوفانس: مؤرخ بيزنطي عاش بين 758 - 818م له كتابات تاريخية حولية تفتقر للدقة والموضوعية.

(4) أحكام أهل الذمة جـ1 ص212، 213.

(5) المسيحية في أرض الشام في أوائل الحكم الإسلامي ص556.

(6) تاريخ الإسلام جـ1 ص335 موسوعة التاريخ الإسلامي جـ2 ص87.

أهل الذمة في المصالح والدواوين واستغلالهم لنفوذهم وتقريبهم ومحاباتهم لأهل ملتهم على حساب المسلمين. يقول الكونت هنرى دى كاستري: " وكان بغض المسلمين لهؤلاء في الغالب نتيجة لجورهم في الأحكام لمخالفتهم في الدين " (١).

وبالإضافة إلى هذا التسامح الديني من المسلمين لأهل الذمة فقد تمتعوا بالحماية من الاعتداء عليهم وعلى ممتلكاتهم ودفع الظلم إذا ما وقع عليهم من أحد المسلمين. فقد روي: أن رجلا ذميا من أهل حمص ذهب إلى عمر وشكا إليه أن العباس بن الوليد بن عبد الملك قد غصبه أرضه. فادعى العباس أن الخليفة أقطعه إياها وأراه الكتاب الذي يثبت ذلك فقال عمر: ما تقول يا ذمي؟ فقال: يا أمير المؤمنين أسألك كتاب الله تعالى فقال عمر: كتاب الله أحق أن يتبع من كتاب الوليد وأمر العباس بأن يرد الأرض إلى الذمي فردها إليه.

وإذا ما وقعت خصومة بين مسلم وذمي كانا يتساويان أمام القضاء، ومن ذلك ما حدث في عهد عمر بن عبد العزيز فقد تخاصم مسلمة بن عبد الملك مع بعض أهل دير إسحاق، فقال له عمر: لا تجلس على الوسائد وخصماؤك بين يدي ولكن وكل بخصومتك من شئت، وإلا فاجلس مع القوم بين يدي فوكل مولى له بخصومته، فحكم عمر لأهل الدير على مسلمة بالرغم من أنه كان صهره وابن عمه(٢).

حقوق أهل الذمة وواجباتهم:

وإلى جانب ذلك فقد كان لأهل الذمة حقوقهم وشئونهم الخاصة، فلهم حق الزواج وحق التملك وحق اختيار العمل الذى يمارسونه، ولم تحدد لهم أماكن معينة للإقامة فيها إلا إذا اختار بعضهم ذلك. فكانوا يقيمون بجوار المسلمين ويخالطونهم ويتعاملون معهم. ويتزوج بعض المسلمين منهم، ويأكلون طعامهم ويزورونهم ويشاركونهم في احتفالاتهم وأعيادهم.

وعقد الجزية يعتبر فرصة أتاحها الإسلام لأهل الذمة للنظر والتدبر ليعرفوا وهم يخالطون المسلمين في المجتمع الإسلامي آداب الإسلام وقيمه وأخلاقه وسماحته وعدالته، فيؤدى ذلك إلى دخولهم فيه. وكانت الجزية تسقط عمن يسلم منهم بمجرد إسلامه عملاً بحديث النبي ﷺ: (ليس على مسلم جزية)(٣).

وكان الأمويون يكلون إلى الدهاقين، أو زعماء أهل الذمة مسئولية جباية الجزية والخراج

---

(١) الإسلام خواطر وسوانح ص ٤٣.
(٢) سيرة عمر بن عبدالعزيز ص ٥٩، ٦٨.
(٣) مسند الإمام أحمد جـ١ ص ٢٢٣، ٢٨٥.

منهم وليس هناك ما يدل على أن الأمويين قد زادوا نسبة الجزية المقدرة عليهم أو تعسفوا في جبايتها إلا في أحوال شاذة في عهود بعض الولاة.

فقد كان لإقبال أهل البلاد المفتوحة على الإسلام أثر كبير في تقلص موارد الدولة الأموية من الجزية فلجأ بعض الولاة الأمويين وعلى رأسهم الحجاج الثقفي ولأسباب اقتصادية ولقناعته بأن هؤلاء يسلمون فراراً من دفع الجزية - إلى إبقائها على من أسلم من أهل الذمة، وذلك بناء على توصية من الدهاقين أنفسهم، ولم تكن هذه الخطوة التي قام بها الحجاج أو غيره من الولاة سياسة عامة للدولة الأموية. ولما تولى عمر بن عبدالعزيز الخلافة أمر بمنع ذلك قائلا: (من شهد شهادتنا واستقبل قبلتنا فلا تأخذوا منه الجزية)(1).

وأما الخراج: فهو ضريبة مالية تفرض على الأرض الزراعية التي بقيت بأيدي أهل البلاد المفتوحة، وقد رفض الخليفة عمر بن الخطاب أن توزع هذه الأراضي كغنيمة على الفاتحين حتى لاتشغلهم عن مواصلة الفتوحات وأبقاها بيد أهلها حتى يبقى خراجها موردا ثابتا للدولة(2).

والفرق بين الجزية والخراج أن الجزية تسقط بالإسلام دون الخراج، لذلك منع عمر بن عبدالعزيز انتقال ملكية الأرض التي بحوزة أهل الذمة إلى المسلمين حتى تظل خراجية، ولاتصبح عشرية بانتقالها إلى المسلمين. وتبعا لذلك فإذا أسلم رجل من أصحاب هذه الأرض الخراجية فإن ملكيتها تزول عنه وتصبح مشاعا للمسلمين يقول: (من أسلم من أهل الأرض فله ماأسلم عليه من أهل أو مال، فأما داره وأرضه فإنها كائنة في فيء الله على المسلمين)(3).

وكان عمر بن عبدالعزيز يأمر ولاته باتباع العدالة واليسر في جباية الضرائب، ومن ذلك كتابه إلى أحد الولاة وفيه: (دع لأهل الخراج من أهل الفرات مايتختمون به من الذهب، ويلبسون، الطيالسة، ويركبون من البراذين وخذ الفضل)، وكان يمنع بيع آلات وأدوات أهل الذمة في مقابل أداء الخراج أو الجزية حيث قال: لايباع لأهل الذمة آلة)(4).

ويذكر أن مبشر بن أبي الفرات - وكان عاملا لعمر بن عبدالعزيز - كان يختم على بيادر أهل الذمة لأخذ الخراج فأمره عمر بألا يفعل ذلك، لأن هذا من صنائع الحجاج الثقفي، وهو لا يجب أن يتشبه به(5). وإلى جانب الحقوق التي كان يتمتع بها أهل الذمة في العصر الأموي والتي أشرنا إليها سابقا فقد كان عليهم واجبات في مقابلها، فكان عليهم أن يدفعوا الجزية والخراج والضرائب التي تفرضها الدولة على رعاياها.

(1) الأموال ص٦٠، تاريخ الرسل والملوك جـ٢ ص ٢٠٢، الكامل في التاريخ جـ٤ ص ٧٩.
(2) الخراج ص ٣٠. (3) الخراج ص ٤٧. (4) الأموال ص ١٢٢.
(5) حلية الأولياء جـ٥ ص ٣٠٦.

ويذكر الماوردي الشروط التي تفرض على أهل الذمة عند عقد الجزية معهم وهي نوعان أحدهما مستحق والآخر مستحب :

ويهمنا هنا أن نذكر الشرط المستحق ويشمل ستة أمور :

١ - أن لايذكروا كتاب الله تعالى بطعن ولاتحريف .

٢ - أن لايذكروا رسول الله ﷺ بتكذيب ولا ازدراء .

٣ - أن لايذكروا الإسلام بذم ولاقدح .

٤ - أن لايعتدوا على مسلمة بزنا ولانكاح .

٥ - أن لايفتنوا مسلما عن دينه ولايتعرضوا لماله .

٦ - أن لايعينوا أهل الحرب على المسلمين .

وهذه الحقوق تلزمهم بغير شرط وبمجرد عقد العهد معهم ويكون ارتكابها نقضاً له(١) .

والجزية في الشريعة الإسلامية : مقدار من المال فرض على من يخضع لحكم المسلمين من أهل الكتاب - من اليهود والنصارى - ومن في حكمهم مقابل الدفاع عنهم وإعفائهم من الخدمة العسكرية . وتعتبر إسهاما منهم في بناء الدولة التي يعيشون فيها ويتمتعون بخدماتها ومرافقها .

وتجب على الرجال دون النساء والصبيان ولاتؤخذ من المسكين ولا الشيخ الذي لايقدر على العمل والكسب ولايملك شيئا ، ولا الأعمى الذي لاعمل له ولا المرضى غير القادرين ولا المقعدين من غير ذوي اليسار ، ولا الرهبان إلا إذا كانوا أغنياء(٢) .

وكانت تختلف باختلاف الأشخاص من حيث الغنى والفقر ، ووكل تقديرها لاجتهاد الخلفاء والولاة ، وفي كل الأحوال كانت قدرا يسيرا لايقاس بما فرض على المسلمين من الزكاة والصدقات حتى يكون هناك تكافؤ بين المسلمين وأهل الذمة في الواجبات وتحمل التبعات .

(١) انظر الأحكام السلطانية ص ١٤٥ .

(٢) انظر الخراج ص ١٣٢ ، الأحكام السلطانية ص ١٤٣ .

فلم تكن الجزية ضريبة استغلال بل كانت ضريبة إسهام في نفقات الدولة، وإعفاء من الخدمة العسكرية[1].

وإذا كانت الجزية في مقابل الحماية والمنعة والإعفاء، من الخدمة العسكرية، فإن المسلمين كانوا يعفون أهل الذمة منها إذا ماتعهدوا بالقيام بواجب الدفاع، والقتال مع المسلمين، فعندما غزا حبيب بن مسلمة الفهري (أهل الجرجومة في شمالي سورية) طلبوا الصلح على أن يكونوا أعواناً للمسلمين وعيونا ومسالح لهم في جبل اللكام فقبل منهم ذلك[2].

وقد كان من نتائج ذلك تحسن الأحوال الاقتصادية للأهالي، وقد أدى هذا بدوره إلى ارتفاع مستوى المعيشة وغلاء الأسعار. ولما سُئل عمر عن سر هذا الغلاء قال: (إن الذين كانوا قبلي كانوا يكلفون أهل الذمة فوق طاقتهم فلم يكونوا يجدون بداً من أن يبيعوا ويكسد مافي أيديهم، وأنا لاأكلف أحدا إلا طاقته، فباع الرجل كيف شاء).

ولما اقترح عليه البعض تسعير الأشياء والحاجيات رفض قائلا (إنما السعر إلى الله)[3].

وقد كان هناك ديوان مركزي للخراج في دمشق عاصمة الدولة الأموية ثم دواوين أخرى في أقاليم الدولة. ويعتبر هذا الديوان من أهم دواوين الدولة، وكان يتولاه رئيس يعرف بصاحب الخراج أو كاتبه، وقد تقلد أناس من أهل الذمة مثل سرجون بن منصور الرومي وابنه منصور ديوان الخراج في بلاد الشام، وكانت اللغة الرسمية له هي اللغة الرومية في الشام حتى تم نقله إلى العربية في خلافة عبدالملك بن مروان. وكانت اللغة اليونانية والقبطية هي لغة ديوان مصر حتى تم نقله إلى العربية في خلافة الوليد بن عبدالملك[4].

وكان على أهل الذمة واجبات أخرى يلتزمونها في الدولة الإسلامية مثل التزام أحكام الإسلام في المعاملات المالية، والخضوع للعقوبات الإسلامية، والامتناع عن موالاة أعداء المسلمين، والمحافظة على كيان المجتمع الإسلامي ليكون لهم ما للمسلمين وعليهم ماعليهم.

وهكذا لم يكن النظام الذي عومل به أهل الذمة في الدولة الأموية قاسيا أو ظالما، بل عوملوا بالكثير من ضروب التسامح الذي كان دافعا للكثير منهم على اعتناق الإسلام وتعلم اللغة العربية والاندماج في المجتمع الإسلامي.

ويشهد بذلك الكثيرمن المستشرقين يقول فيليب حتي: (لقد تمتع أهل الذمة في

---

(1) فتوح البلدان ص ١٠٤ - ١٠٥. (2) مفتريات على الإسلام ص ٢٨١.
(3) الخراج ص ١٣٢. (4) فتوح البلدان ص ١٩٧.

العصر الأموي بقسط وافر من الحرية لقاء تأديتهم الجزية والخراج، وارتبطت قضاياهم في الأمور الدينية والجنائية والقضائية برؤسائهم الروحيين إلا إذا كانت تمس المسلمين)(١).

ويقول: آدم متز: (وكان أهل الذمة بحكم ماكانوا يتمتعون به من تسامح المسلمين معهم ومن حمايتهم لهم يدفعون الجزية كل بحسب قدرته وكانت هذه الجزية أشبه بضريبة الدفاع الوطني)(٢).

ويقول سير توماس أرنولد: (لم يكن الغرض من فرض الجزية على المسيحيين كما يذهب بعض الباحثين لونا من ألوان العقاب، لامتناعهم عن الإسلام، وإنما كان يؤديها الذميون مقابل الحماية التي كفلتها لهم سيوف المسلمين)(٣).

ويقول فان فلوتن: (إن الضرائب - التي فرضت على أهل الذمة - لم تكن فادحة بالنسبة لما كانت تقوم به الحكومة من بناء الطرق وحفر الترع وتوطيد الأمن وما إلى ذلك من ضروب الإصلاح)(٤).



---

(١) تاريخ العرب جـ١ ص ٢٩٧.

(٢) تاريخ العرب جـ١ ص ٢٩٧. (٣) الحضارة الإسلامية جـ١ ص ٩٦.

(٤) الدعوة إلى الإسلام ص ٧٩. (٤) السيادة العربية ص ٢٠.

المصادر والمراجع

رتبت المصادر والمراجع على أساس عدم اعتبار الملحقات ال، ابن، أب.

أولاً المصادر:

١ - ابن الأثير: الكامل في التاريخ دار صادر بيروت سنة ١٩٧٩م.

٢ - أحمد بن حنبل: المسند المكتب الإسلامي للطباعة والنشر - بيروت د. ت.

٣ - الأصبهاني: حلية الأولياء وطبقات الأصفياء نشر دار الكتاب العربي - بيروت سنة ١٩٦٧م.

٤ - الأصفهاني: الأغاني مؤسسة جمال للطباعة والنشر - بيروت مصورة عن طبعة دار الكتاب.

٥ - ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء ط دار مكتبة الحياة بيروت د. ت.

٦ - البلاذري: فتوح البلدان دار الكتب العلمية - بيروت سنة ١٩٧٨م.

٧ - البيهقي: السنن الكبرى دار المعرفة بيروت ط١ ١٩٨٦م.

٨ - الجهشياري: الوزراء والكتاب تحقيق السقا والإبياري ط١ القاهرة د. ت.

٩ - ابن الجوزي: سيرة عمر بن عبدالعزيز مطبعة الإمام مصر د. ت.

١٠ - ابن حزم الأندلسي: الفصل في الملل والأهواء والنحل نشر دار الفكر بيروت د. ت.

١١ - ابن خرداذبة: المسالك والممالك طبعة ليدن سنة ١٨٨٩م.

١٢ - أبو داود: السنن نشر دار الحديث حمص سنة ١٩٧٣.

١٣ - السرخي: المبسوط مطبعة السعادة بمصر سنة ١٣٢٤هـ.

١٤ - ابن سعد: الطبقات الكبرى دار صادر بيروت سنة ١٩٦٨م.

١٥ - الشيباني: شرح السير الكبير مطبعة دائرة المعارف النظامية - الهند سنة ١٣٣٥هـ.

١٦ - الطبري: تاريخ الرسل والملوك تحقيق محمد أبو الفضل دار المعارف بمصر سنة ١٩٦٤م.

١٧ - ابن عبدالحكم: سيرة عمر بن عبدالعزيز مطبعة الاعتماد بمصر سنة ١٩٥٤م.

١٨ - ابن العبري: تاريخ مختصر الدول المطبعة الكاثوليكية بيروت سنة ١٩٥٨م.

١٩ - ابن عساكر: تهذيب تاريخ دمشق مطبعة روضة الشام سنة ١٣٢٩هـ تاريخ دمشق الكبير دار المسيرة بيروت سنة ١٩٧٩م.

٢٠ - العمري: مسالك الأبصار في مسالك الأمصار طبع دار الكتب المصرية ١٩٢٤م.

٢١ - الفراء: الأحكام السلطانية مطبعة الحلبي بمصر سنة ١٣٥٧هـ.

٢٢ - الفيروز آبادي : القاموس المحيط المؤسسة العربية للطباعة والنشر بيروت .
٢٣ - ابن قتيبة الدينوري : عيون الأخبار نسخة مصورة عن طبعة دار الكتب المصرية نشر دار الكتاب العربي بيروت د. ت ، المعارف تحقيق بيروت د. ت .
٢٤ - القرشي : الخراج المطبعة السلطانية القاهرة سنة ١٣٨٤هـ .
٢٥ - القرطبي : الجامع لأحكام القرآن نشر دار الكاتب العربي القاهرة سنة ١٩٦٧م ودار إحياء التراث العربي بيروت ١٩٨٥م .
٢٦ - القسطلاني : إرشاد الساري لشرح البخاري مكتبة المثنى ببغداد د. ت .
٢٧ - القلقشندي : صبح الأعشى المطبعة الأميرية القاهرة سنة ١٩١٣ - ١٩١٧م .
٢٨ - ابن قيم الجوزية : أحكام أهل الذمة تحقيق صبحي الصالح دمشق سنة ١٩٦١م ، شرح الشروط العمومية - تحقيق صبحي الصالح دار العلم للملايين بيروت سنة ١٩٨١م .
٢٩ - الكاساني : بدائع الصنائع بالمطبعة الجمالية بمصر سنة ١٣٢٧هـ - دار الكتاب العربي بيروت ١٩٨٢م .
٣٠ - الماوردي : الأحكام السلطانية والدول الإسلامية مطبعة الحلبي بمصر سنة ١٩٧٣م .
٣١ - المسعودي التنبيه والأشراف دار التراث بيروت سنة ١٩٥٩م .
٣٢ - الإمام مسلم : صحيح مسلم دار إحياء الكتب العربية بيروت سنة ١٩٥٩م
٣٣ - المقريزي : المواعظ والاعتبار . المطبعة الأميرية بالقاهرة ١٢٧٠ - ١٣٢٦هـ .
٣٤ - الواقدي : فتوح الشام دار الجيل للنشر والتوزيع والطباعة بيروت .
٣٥ - أبو يوسف : الخراج المطبعة السلفية بمصر ط٤ سنة ١٣٩٢هـ .

ثانيا المراجع الحديثة :

١ - أحمد أمين : ضحى الإسلام نشر دار الكتاب العربي ط١٠ بيروت .
٢ - أحمد جمال : مفتريات على الإسلام دار الفكر العربي بيروت سنة ١٩٧٣م .
٣ - آدم متز : تاريخ الحضارة الإسلامية ترجمة د. أبو ريدة الكاتب العربي بيروت سنة ١٩٦٧م .
٤ - ترتون : أهل الذمة في الإسلام ترجمة وتعليق د. حسن حبش دار الفكر العربي .
٥ - توماس أرنولد : الدعوة إلى الإسلام ترجمة د. حسن إبراهيم وآخر مكتبة النهضة المصرية سنة ١٩٧١م .
٦ - جورج قنواتي : المسيحية والحضارة العربية المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت د. ت .
٧ - د. حسن إبراهيم : تاريخ الإسلام مكتبة النهضة المصرية ط١٠ سنة ١٩٨٣م .

٨ - خودابخش : الحضارة الإسلامية ترجمة د. علي الخربوطلي دار إحياء الكتب العربية سنة ١٩٦٠م.
٩ - ديمومبين : النظم الإسلامية ترجمة صالح الشماع وفيصل السامر مكتبة الزهراء بغداد سنة ١٩٥٢م.
١٠ - د. سعيد عاشور وآخرين : دراسات في تاريخ الحضارة الإسلامية دار السلاسل الكويت سنة ١٩٨٦م.
١١ - د. صالح الحمارنة : المسيحية في أرض الشام نشر الدار المتحدة عمان سنة ١٩٧٤م.
١٢ - د. صبحي الصالح : النظم الإسلامية نشر دار العلم للملايين ط٢ بيروت د.ت.
١٣ - د. على الخربوطلي : تاريخ العراق في ظل الحكم الأموي دار المعارف بمصر سنة ١٩٥٩م.
١٤ - فان فلوتن : السيادة العربية ترجمة د. حسن إبراهيم مكتبة النهضة المصرية سنة ١٩٦٥م.
١٥ - فلهوزن : تاريخ الدولة العربية ترجمة أبو ريدة ط٢ لجنة التأليف القاهرة سنة ١٩٦٨م.
١٦ - فيليب حتي : تاريخ العرب دار غندور للطباعة والنشر بيروت سنة ١٩٧٤م.
١٧ - محمد الصادق عرجون : الموسوعة في سماحة الإسلام مؤسسة سجل العرب القاهرة سنة ١٩٧٢م.
١٨ - د. مروان القدومي : السياسة الإدارية في عهد عمر بن عبدالعزيز منشورات المعهد العالي للقضاء السعودية سنة ١٩٨٢م.
١٩ - هنري دي كاسترى : الإسلام خواطر وسوانح ترجمة أحمد فتحي زغلول مطبعة السعادة بمصر د.ت.
٢٠ - ول ديورانت : قصة الحضارة ترجمة محمد بدران ط لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة.



دراسة اللهجات العامية جاهلية ترتدي رداء العلم

د. غازي مختار طليمات
مدرس النحو في كلية الدراسات الإسلامية والعربية بدبي

١ - مقدمة البحث :

لا يلام القارىء الذي يقع بصره على عنوان هـذا البحث، فيستنكره قبل أن يقرأه، لأن الدراسة بحث يوضح ويعلل، ويكشف عن الحقائق، والحق توءم العلم، فكيف يوصف فرع من فروع الدراسات اللغوية الحديثة بأنه جاهلية متنكرة بقناع العلم؟

أجاب أستاذنا الدكتور مازن المبارك عن هذا السؤال، فقال: «يحاول الغربيون أن يضحكوا علينا بأن العلم للعلم، ونحن نقول: العلم لخدمة غاية، ومن مبادىء إسلامنا أن نتعلم ما ينفعنا»(١)

وقال: «في العصر الحديث أقنع الغربيون الدارسين أن وظيفة اللغوي تقتصر على وصف الواقع، وليس من وظيفته إصلاحه ... وهم لذلك يرون أن تدرس اللهجات العامية، لأنها هي الواقع الملموس»(٢). وغاية هذا البحث تمزيق الحجب التي ظلت (دراسة اللهجات العامية) تحتجب بها منذ بدر المستشرقون بذورها الخبيثة في وطننا العربي، إلى أن فشت فاشيتها، فتحولت البذور إلى جذور تمتص مداد الأقلام، وتلهي عقول الدارسين بالضار عن النافع. ثم أطلقت هذه الجذور الخفية أشواكا تدمي الأيدي، وتشوك الأقدام، وتسمل العيون، وتتسنّم أسفارها مناكب المكتبات، ويجلسها الناشرون في صدور المجالس كلما أقيم للعلم مجلس أو ندي، أو يعلقونها على تراتب المعارض كلما احتفل بالكتب موسم أو سوق.

٢ - اللهجة في اللغة والاصطلاح :

قال أحمد بن فارس: «لهج بالشيء إذا أغري به، وثابر عليه، وهو لهج. والملهج الذي لهجت فصاله برضاع أمهاتها، فيصنع لذلك أخلة يشدها في خلف أم الفصيل، لئلا يرتضع الفصيل ... وقولهم: هو فصيح اللهجة، واللهجة: اللسان بما ينطق به من الكلام، وسميت لهجة، لأن كلا يلهج بلغته وكلامه» (٣).

وقال الزمخشري: "هو لهج بكذا، أو ملهج: مولع به" (٤).

(١ ، ٢) اللهجات العامية محاضرة للدكتور مازن المبارك، ألقاها في ١١ نوفمبر سنة ١٩٩١م في ندوة آل حارب بدبي.
(٣) مقاييس اللغة لابن فارس تح: عبدالسلام هارون ٥/ ٢١٤ - ٢١٥ (لهج).
(٤) أساس البلاغة للزمخشري (لهج).

وقال ابن منظور: " اللهجة واللهجة: جرس الكلام، والفتح أعلى. ويقال: فلان فصيح اللَهْجة واللَّهَجة: وهي لغته التي جبل عليها، فاعتادها، ونشأ عليها. (١).

فمن معاني اللهجة اللسان أو طرفه، وجرس الكلام، والمثابرة على ما يولع به الحيوان أو الإنسان، وأقرب معانيها إلى البحث الذي بين يديك لغة الإنسان التي جبل عليها. والاشتقاق يربط بعض المعاني ببعض، فتعلق الإنسان بلغته كتعلق الفصيل بثدي أمه، والإنسان اللهج بلهجة يتلقاها عن ذويه بالمشافهة كالفصيل الذي يرضع بالفطرة أمه لا سواها من النوق.

واللهجة في الاصطلاح عادات كلامية تلتزمها قبيلة من أمة، أو تشيع في مجموعة خاصة من مجموعة عامة تتكلم لغة واحدة. (٢) وأبرز الخصائص التي تمنح اللهجة شخصيتها المتميزة خصائص صوتية، تحدث عنها علماء اللغة العرب، ومنهم الخليل وابن فارس وابن جني، وشفعوا كلامهم بأمثلة، ومن هذه الخصائص: عنعنة تميم وقيس وهي قلب الهمزة عينا في بداية الكلمة (أنك = عنك). وكشكشة ربيعة ومضر وهي زيادة شين بعد الكاف في مخاطبة الأنثى (عليك = عليكش). وعجعجة قضاعة وهي قلب الياء المتطرفة المشددة جيما (علي = علج).

وهذه الظواهر تعني أن « اللهجة اتجاه منحرف داخل اللغة » (٣)

٣ - آراء القدماء في اللهجات:

كان الشعراء الجاهليون الحراص على فصاحة شعرهم، ثم على شيوعه بين العرب يتخلون عن لهجاتهم إذا نظموا وأنشدوا ما نظموا في الأسواق والمحافل. ثم نزل القرآن الكريم بلغة قريش، فسادت، وانحسرت الظواهر الصوتية التي اتسمت بها اللغات الأخرى، وهجرها الناطقون بها في قراءة القرآن كما هجرها الشعراء من قبل في نظم الشعر. وقد بلغ عمر بن الخطاب أن عبد الله بن مسعود قرأ: ﴿ ليسجننه عتى حين ﴾ (٤) بلهجة قومه بدلا من ﴿ حتى حين ﴾ فنهاه (٥).

ثم جاء علماء اللغة العظام فحرصوا أشد الحرص على تنقية اللغة العربية من الأوشاب اللغوية، فنبه الخليل على خطر اللغويين الكلفين بالشذوذ والغرابة، فقال: « إن النحارير ربما أدخلوا على الناس ما ليس من كلام العرب إرادة اللبس والتعنيت» (٦). وسمى أحمد

---

(١) لسان العرب (لهج). (٢) مقدمة لدراسة فقه اللغة لمحمد أبي الفرج ص ٩٣.
(٣) اللهجات العربية للدكتور عبدالغفار حامد هلال ص ٣٥. (٤) سورة يوسف ٣٥.
(٥) انظر كنز العمال ١/ ٢٨٤ وتفسير الآية الخامسة والثلاثين من سورة يوسف في الكشاف للزمخشري.
(٦) الصاحبي في فقه اللغة لابن فارس ٤٨.

ابن فارس اللهجات العربية «اللغات المذمومة»[1]، وترجم المصنفون زرايتهم باللهجات ترجمة عملية إذْ أهملوها، ولم يسجلوا ما سجلوا من شواهد قليلة تتمثل فيها سمات اللهجات إلا للتنفير منها، أو للإيحاء بأنها متبذة، يحسن تجنبها.

وأصبح دأب علماء اللغة - ونعم ما دأبوا عليه - أن تسود عربية القرآن بفصاحتها ونقائها ووحدتها، فلم يصل إلينا كتاب واحد يدرس لغة تميم أو هذيل، ولم يصنف معجم واحد يحصي مفردات لهجة من اللهجات الذميمة، ولا يزيد ما وصل إلينا على أبيات شوارد، ورمي كثير من رواتها بالوضع والانتحال، وفسر المتأخرون انتحالهم بأنه نابع من رغبتهم في إطلاع الأجيال اللاحقة على صور من الظواهر الصوتية واللغوية البائدة[2].

وهكذا عاشت العربية الفصحى قرونا طويلة، وهي اللغة الوحيدة التي يدرسها علماؤنا نحوا وصرفا وأصواتا وألفاظا وتراكيب وأساليب، لا تزاحمها في ميدان الدرس والتأليف لهجة أخرى. وهذا لا يعني أن العرب كانوا في تاريخهم لا يتكلمون في حياتهم اليومية بلهجات أخرى. وإنما يعني أن هذه اللهجات ظلت سائدة في الأسواق، تلوكها الألسن ولا يجري بها المداد، إلى أن بدأ الاستشراق؛ وبدأ معه الغزو الأوربي الفكري والعسكري للعالم العربي، فسارت دراسة اللهجات في ركاب الغزاة، ثم شقت لها السبل من عقول المستشرقين إلى عقول العرب.

٤ - المستشرقون ودراسة اللهجات العامية العربية:

ليس من أغراض هذا البحث أن يتحدث عن تاريخ الاستشراق، أو أن يرصد حملة المستشرقين وغيرتهم على تراث العرب والمسلمين، فقد بلغت هذه الغيرة حد الإغارة على الكنوز والنفائس لإنقاذها من أيدي ورثتها، ولنقلها إلى أيد غريبة دربة، أتقنت فن التلفيق باسم التحقيق، والدس باسم الدرس. وليس من غايات هذا البحث أن يكشف عن الغايات السياسية المحتجبة وراء القناع العلمي المتسربل بسربال الموضوعية، فإن هذا الميدان واسع الأفق، متشعب الفروع، وله جذور تاريخية بعيدة الغور في مصهار الصراع التاريخي بين الثقافتين الإسلامية والأوربية.

إن غرضه الوحيد هو الكشف عن الأبعاد التي وصل اليها المستشرقون في دراسة اللهجات العامية في وطننا العربي، وعن الأثر الذي خلفته دراساتهم في الساقة المنساقة وراء القافلة الاستشراقية المضللة.

خطر لي، وأنا أستعرض كتابا واحدا من الكتب الكثيرة التي ذكرت آثار المستشرقين

---

(١) الصاحبي ٣٥. (٢) انظر النوادر في اللغة لأبي زيد ٦٤ والأغاني ٥/ ١٧٢.

وهو « المستشرقون » لنجيب العقيقي، خطر لي أن أجمع أبرز ما كتبه المستشرقون عن اللهجات العامية في الوطن العربي جمع اصطفاء لاجمع إحصاء، فتحصل لديّ في بضع ساعات سبعة وستون كتابا وبحثا، فما مقدار ما ذكر في هذا الكتاب؟ ثم ما مقدار كل ما ذكر في الكتب الأخرى التي تناولت بالدرس والتأريخ نشاط المستشرقين، وأحصت مؤلفاتهم وبحوثهم في المجلات الأجنبية والعربية؟ وهل أخلصوا للهجاتهم إخلاصهم للهجاتنا؟

من العجيب أن يضعف علماؤنا، وفيهم ابن جني والرضي الاستراباذي وابن منظور والمرتضى الزبيدي عن احتمال هذه التبعة، ثم يحتملها هؤلاء الأحبار المنقطعون للعلم والبحث زلفى لله وحسبة.

ومن العجيب كذلك أن يشرعوا بدراسة لهجاتنا منذ خمسة قرون، وأن يتواصوا بعد ذلك بالحفاظ على لغاتهم الفصيحة، وعلى انتباذ لهجاتهم العامية. يدلك على ذلك « أن الجمعية الفرنسية عهدت عام ١٧٩٤ م إلى الأب غريغوار بأن يضع تقريرا يبين فيه الوسائل الناجعة للقضاء على اللهجات الشعبية، ونصر اللغة الفصحى. »[١]

ومن يستعرض ما ألف المستشرقون في لهجاتنا العامية يستنبط حقائق منها:

أ - قدم هذه الدراسات: إذ بدأت مع بداية القرن السادس عشر الميلادي، ومن أقدمها (معجم عربي قشتالي مع مقدمة في اللهجة العامية بغرناطة) ألفه المستشرق الإسباني بدرودي الكالا PEDRO DE ALCALA ونشره سنة ١٥٠٥م[٢].

ب - ارتباطها بالحملات الاستعمارية: ومما يثبت هذا الارتباط أن بين هؤلاء الدارسين « من خدموا الاستعمار مباشرة كضباط أو كإداريين ومراقبين مدنيين. ومنهم من كانت أعمالهم في معرفة البلدان موضع الاسترشاد الاستعماري، لا لاحتلال الأراضي فحسب، وإنما كذلك لغزو الذهنيات والعقول[٣]. فقد ألف المستشرق الفرنسي مارسيل MAR-CEL - وهو أحد القادمين مع نابليون إلى مصر - معجما عنوانه (كنز المصاحبة) وهو معجم فرنسي عربي باللغة العامية، وضمنه قواعد لها[٤].

وفي فترة الغزو الفرنسي للجزائر ألف المستشرق الفرنسي الدكتور برون PERRON (العربية العامية في الجزائر) ونشره سنة ١٨٣٢ م [٥]. وفي إبان الاحتلال الإيطالي لليبيا ألف شيزارو CESORO الإيطالي (العربية المتكلمة في طرابلس) ونشره سنة ١٩٣٩م[٦].

---

(١) اللهجات العربية ٣٨٨ - ٣٨٩.
(٢) المستشرقون لنجيب العقيقي ٢/ ١٨٠.
(٣) الاستشراق في أفق انسداده للدكتور سالم حيش ١٠.
(٤) المستشرقون ١/ ١٦٨.
(٥) المستشرقون ١/ ١٨٢.
(٦) المستشرقون ١/ ٤٦٤.

ج - كثرة اللهجات العامية المدروسة : حسبك أن تستعرض ما في كتاب العقيقي من عنوانات الكتب المعنية بدراسة اللهجات لتقف على حقيقة الحمى التي فشت فاشيتها بين المستشرقين، فقد شملت دراساتهم لهجات المشرق العربي، ولهجات المغرب العربي، وفاضت بركاتهم على الشمال وعلى الجنوب، لم يحرم منها قطر. ولو أوتيت الصبر على السفر، ورحلت معي من الخليج العربي إلى بحر الظلمات لرأينا معا هذه البركات تتدفق على كل لهجة مهما يقل الناطقون بها. ولرأيت أن كرم الدارسين بلغ حد التبذير والسرف، وأفاضوا منحهم السخية على مدن القطر الواحد وقراه، ومضوا يدرسون لهجات المدن مدينة إثر مدينة ، وقرية بعد قرية، حتى ليأخذك الغرور كما أخذني بما آتانا الله من أسرار استحقت من الأوربيين العظماء كل هذا الدرس.

فعن اللهجة العراقية كتب المستشرق الأمريكي إيرون ERWIN بحثين بين سنتي ١٩٦٩ - ١٩٧٣م.[١] وعن اللهجة السورية كتب المستشرق الفرنسي بارتيلمي BAR-THELEMY سنة ١٨٨٧م (قواعد العامية السورية) ، ثم نشر سنة ١٩٠٦ م بحثا (حول اللهجة العامية في القدس)[٢] ودرس الألماني برجشتراسر BERG-STRASSER سنة ١٩١٥م (اللهجات العامية في سورية وفلسطين)[٣]. ودرس الألماني هارتمان HARTMANN (لهجة سوق بيروت)[٤].

فإذا انتقلنا إلى مصر معقل الفصحى وموطن الأزهر وجدنا المستشرقين يلحون إلحاحا ضاريا على دراسة اللهجة المصرية، ويصنعون لها القواعد. ومن هذه الدراسات (قواعد اللهجة العربية العامية بمصر) للمستشرق الألماني شبيتا SPITTA المنشورة سنة ١٨٨٠م[٥] . (ومعاني وقواعد اللهجة المصرية الحديثة) للروسي شارساتوف CHAR-BATOV[٦].

ولم يحبس المستشرقون علمهم الفياض عن المغرب العربي، بل غمروه بفيض من الدراسات، انساحت عليه من ليبيا إلى مراكش، إذ درس المستشرق الإيطالي بانيتا PA-NETTA (المفردات والجمل في اللغة المتكلمة في بنغازي)[٧]. ودرس الألماني شتوم STUMM سنة ١٨٩٣ م (قواعد اللهجة العربية المستعملة في تونس.[٨] ودرس الفرنسي مرسيه MERCIER (العربية العامية في جنوبي وهران).[٩] ونشر الفرنسي كانتينو CANTINEAU سنة ١٩٣٧م (العامية العربية في محافظة الجزائر وفي أرض

---

(١) المستشرقون ٣/ ١٩٦.
(٢) المستشرقون ١/ ١٨٣.
(٣) المستشرقون ٢/ ٤٥٠.
(٤) المستشرقون ٢/ ٣٩٤.
(٥) المستشرقون ٢/ ٣٩٨.
(٦) المستشرقون ٣/ ١١١
(٧) المستشرقون ١/ ٤٦٤.
(٨) المستشرقون ٢/ ٤١٣.
(٩) المستشرقون ١/ ٢٥٩.

الجنوب)[1]. ونشر المجري دومباي DOMBAY سنة ١٨٠٠م (قواعد اللغة العامية في المغرب الأقصى)[2].

وللقارىء أن يجتاز الوطن العربي من شماله إلى جنوبه ليقف على الحقيقة نفسها. ففي سنة ١٩٠٥م نشر الفرنسي بارتيلمي BARTHELEMY (رسالة في لغة حلب العامية)[3] وفي سنة ١٩٣٢م نشر كانتينو CANTINEAU (لهجة حوران العربية)[4]. وفي سنة ١٩٠٨م نشر النمساوي رود كاناكيس RHODCANAKIS كتابا عنوانه (نصوص باللغة العربية العامية من ظفار)[5]. وفي سنة ١٩١٩م نشر الألماني فيشر FISCHER بحثا عن (لهجات السودان)[6] وألف الانجليزي هيللسون HIL-LELSON تلميذ مرجليوث كتابين عن اللهجة السودانية[7].

وهكذا انتشرت هبات المستشرقين السخية في طول العالم العربي وعرضه من الخليج إلى المحيط، ومن سفوح طوروس إلى منابع النيل.

د - إثارة اللهجات المتأثرة بأصول غير عربية : حرص المستشرقون على إثارة البراكين الخامدة في الوطن العربي ليدمروا حاضره الحي بماضيه الميت، وليثيروا القلة على الكثرة، وليبثوا في فصحاه التي وحدها الإسلام أوشابا من لغات ماتت أصولها، وبقيت منها أوراق صفراء، تذروها الرياح يوما بعد يوم. ففي سنة ١٨٩٣م درس شتوم STUMM الألماني (لغة البربر واللهجات المغربية)[8]. ونشر الأمريكي بشاي BISHAI بين سنة ١٩٦٠م وسنة ١٩٧٤م مجموعة من الدراسات، منها (دراسات على الأساس القبطي في اللغة العربية المصرية) و (أثر قواعد اللغة القبطية في اللغة العربية المصرية)[9]. ولم يخف هؤلاء الأساتذة الجهابذة أغراضهم التدميرية، فقد قال الأستاذ الفرنسي دومنير : « من الخطر أن نترك كتلة ملتحمة من المغاربة تتكون، ولغتها واحدة، لابد أن نستغل لفائدتنا العبارة القديمة : فرق تسد[10] » . وأحسن وسائل التفرقة تفرقة القلوب بتفرقة الألسنة. من هنا نجد الفرنسيين، كما يقول الدكتور ج كامبفماير ، لا يحبون نهضة اللغة العربية في مراكش، ولا سيما بين البربر[11] .

هـ - دراسة الأدب العامي : وإذا كان الغرض الأول من دراسة اللهجات العامية خدمة المؤسسات الاستعمارية، وتدريب جواسيسها على نطقها وفهمها، فإن غرضا آخر بعيد

---

(١) المستشرقون ١/ ٣٠٨. (٢) المستشرقون ٢/ ٢٧٤. (٣) المستشرقون ١/ ٢٢٢.
(٤) المستشرقون ١/ ٣٠٨. (٥) المستشرقون ٢/ ٢٨٤. (٦) المستشرقون ٢/ ٤١٦.
(٧) المستشرقون ٢/ ١١٣. (٨) المستشرقون ٢/ ٤١٣. (٩) المستشرقون ٣/ ٢٠١.
(١٠) الحركة الفكرية ضد الإسلام د. بركات عبدالفتاح دويدار ص ١٨٠.
(١١) المصدر السابق ١٨٠.

المرمى تراءى لنا وراء الغرض الأول، وهو ترسيخ هذه اللهجات، والدعوة الصامتة إلى جعلها لغات أدبية ينظم بها الشعر، وتكتب القصة والمسرحية. ففي سنة ١٨٨٤م نشر المستشرق الفرنسي ديلاك DULAC كتاباً عنوانه (قصص عربية بلهجة صعيد مصر) وفي سنة ١٨٨٥م نشر (أربع قصص بلهجة القاهرة)(١). وفي سنة ١٩٥١م نشر المستشرق الإنكليزي سرجنت SERJEANT كتابا عنوانه (مختارات من الأدب العامي الحضرمي)(٢). وبين سنة ١٩٦٧م وسنة ١٩٧٧م نشر المستشرق المصري المولد البريطاني الجنس بيير كاكيا CACHIA دراستين أولاهما عن (استعمال اللغة العامية في الأدب العربي الحديث) والثانية عن (الموال المصري: أصوله وتطوره وصيغته)(٣). ومن هذا النمط دراسة نشرها جروتزفيلد GROTZFELD الألماني عن (تجربة سعيد عقل في اصطناع اللهجة اللبنانية كلغة أدبية)(٤).

إن النموذجات التي ذكرناها على كثرتها - تمثل جانبا من الحقيقة لا الحقيقة كلها. ونحن نعتقد أن باحثا واحداً مثل نجيب العقيقي مهما يكن حظه من الإحاطة لا يستطيع أن يحيط بكل الدراسات التي منّ بها المستشرقون على لهجاتنا العامية، لأن ما سجله في كتابه الضخم بأجزائه الثلاثة هو ما أراد المستشرقون أن يقفونا عليه لا كل ما نشروا، وإن كان كل ما نشروا فليس كل ما كتبوا. إننا نزعم أن هؤلاء الماكرين يعملون لمن يفقون عليهم لا لنا، ولهذا لا نستبعد أن تكون لديهم دراسات أخرى احتجنوها، أو قصروا الانتفاع منها على جامعاتهم ومؤسساتهم، وأن تكون هذه الدراسات الخفية أجرأ من المعلنة على البوح بمقاصدهم.

ومع ذلك، فحسبنا أن نقف على الآثار التي خلفتها دراساتهم المنشورة في دراساتنا، وأن نضرب ما درسنا من اللهجات العامية على المحك الديني والقومي، وأن نحتكم إلى هذا المحك في الحكم على دراساتنا لنقف على فداحة المصاب الذي ألم بنا من احتذاء الأعداء، على غير هدى ولا بصيرة.

٥ - دراسات الساقة المنساقة:

بعد الحرب العالمية الثانية ثبت للاستعمار العربي أن بقاءه في البلاد المستعمرة عبء ثقيل ينوء به، فزهد في الاحتلال العسكري، وآثر عليه الغزو الفكري الخفي، وهو غزو هين لين، يراق فيه المداد لا الدماء، ويتطوع للاضطلاع به أبناء البلاد المستعمرة على غير علم بما ندبوا له. وأية غضاضة في أن يدرس المصرى لهجة القاهرة، واللبناني لهجة بيروت؟

---

(١) المستشرقون ١/١٨٩. (٢) المستشرقون ٢/١٤١. (٣) المستشرقون ٢/١٥١.
(٤) المستشرقون ٢/٤٨١.

لقد غلف المستشرقون هذا النمط من الدراسات اللغوية بغلاف العلم كما تغلف أصابع إبليس في علب ملفوفة بصحائف براقة، لتنفث سموم التبغ في صدور المدخنين، وحينها أبصرها فريق من الدارسين المدخنين في الغرب أعجبوا بها، فنسجوا على منوالها، وغدوا كالساقة المنساقة في ركاب الركب الاستشراقي.

وأغرب ما في الأمر أن بعض الباحثين العرب وقف على هذه الحقيقة، وذكرها ذكر المعجب بصنيع المستشرقين الغافل عن الكيد المبيت. جاء في مقدمة (لهجة العجمان): «لعبت مؤتمرات المستشرقين الدولية دورا هاما في توجيه اهتمام العرب نحو دراسة لهجاتهم واهتمامهم بها. ولقد وجهت البحوث التي قدمها المستشرقون إلى جانب البحوث التي قدمها العلماء العرب في جامعات الغرب والمؤتمرات الدولية أنظار العلماء العرب في البلاد العربية نحو دراسة اللهجات العربية الحديثة دراسةعلمية صحيحة»[1] وعلى مثل هذا التوجيه الأجنبي للدارسين العرب وعلى مثل هذا الإعجاب الغافل عن الكيد يعلق محمود حمدي زقزوق فيقول: «لست أدري من الذي ندب هؤلاء الناس المتغطرسين لتنويرنا، ومن أعطاهم حق الوصاية الفكرية علينا»[2].

ومن المغريات التي جذبت الساقة المنساقة وراء المستشرقين إلى دراسة اللهجات الألقاب العلمية التي خلعتها الجامعات الأجنبية على الدارسين العرب، إذ كان أبناؤنا يذهبون إلى أوروبا للتحصيل العالي فتتلقف فريقا منهم شباك وأشراك متنمرة للقنص، وتكلفهم تحت شعار الدراسة الموضوعية، وباسم العلم الحديث، والنظريات اللغوية المبتدعة دراسة اللهجات العامية في أقطارهم ومدنهم وقراهم، وتمنحهم أعلى الشهادات، ثم تنصبهم أساتذة في جامعاتها لتدريس ما درسوا، فيفرحون بما آتاهم الأجانب، ويضعون بين أيدي الأعداء ما كانوا يكلفون به المستشرقين، وهكذا يسخر أصحاب النيات السيئة أصحاب النيات الحسنة لخدمتهم من حيث لا يشعرون.

عددت دارسة (لهجة العجمان) طائفة من اللهجات ودارسيها، فذكرت لهجة كفر عبدا في لبنان لميخائيل الفغالي المدرس في جامعة بوردو الفرنسية، ثم قالت: «في لهجة القاهرة حصل إبراهيم أنيس على الدكتوراه من لندن. عبد الرحمن أيوب حصل على الماجستير والدكتوراه من لندن بدراسته لهجة الجعفرية ولهجة النوبة. كمال بشر نال درجة الدكتوراه من لندن بدراسة نحوية للهجة اللبنانية. فهمي أبو الفضل أخذ الدكتوراه من ألمانيا بدراسة لهجة الفلاحين في محافظة الشرقية ...»[3] ساقت الدراسة أسماء هذه المجموعة من طلاب

---

(١) لهجة العجمان لشريفة المحتوق ١٦.
(٢) مجلة عالم الكتب العدد الأول ١٩٨٤ من مقالة له عنوانها: أعمال المستشرقين.
(٣) لهجة العجمان ص ١٦.

الألقاب مساق الفخر بما صنعوا توطئة للفخر بما صنعت. فأي شرف علمي تباهي به هذه المجموعة الخادعة المخدوعة؟ وما قيمة شهادات يمن بها أجانب على عرب، درسوا كلام السوقة والدهماء والأميين ممن شاهت لغتهم، وأبعدهم الجهل عن الفصحى لغة العلم والأدب؟ وما السر الذي جعل لندن وغيرها من حواضر الأجانب تكافىء أبناءنا على دراستهم؟ ألم يجمع العرب أنفسهم على أن اللهجات من مظاهر الفرقة والشتات كما أجمع أعضاء الجمعية الفرنسية على محاربة اللهجات في فرنسا سنة ١٧٩٤م؟ ولماذا يبارك الأوروبيون من ينادي بتفريقنا وينادون في بلادهم بالترابط والاتحاد؟

قال الدكتور مازن المبارك «ألا نعجب نحن العرب حين نسمع من ينادي منّا بتفريقنا وتمزين لغتنا، وأداة وحدتنا، على حين أننا نسمع في أوروبا دعوة إلى إنشاء لغة غربية تجمع بين أمم لارابطة بينها؟ فلقد دعا العالم الفرنسي جوليان باندا عام ١٩٤٦م إلى تلك اللغة بقوله: إذا كنا نريد أن نضمن للغرب وحدة روحيّة فعلينا أن نجهز الحملات في سبيل إنشاء لغة غربية تضاف إلى لغات مختلف القوميات الغربية»(١).

٦ - مسوّغات دراسة اللهجات:

لايذهبنّ بك الظنّ إلى اتهام الدارسين جميعا بأنهم أكبوا على دارسة اللهجات العامية صدعاً بأمر أمروا به، أو تطبيقاً لخطة رسمها أعداء الفصحى من أجانب وشعوبيين فربّما كانت للدراسة مقاصدُ نبيلة أعوزتها الوسائل النبيلة، فلننظر في المسوغات التي ساقها الدارسون بين أيديهم قبل الحكم عليهم وعلى مادرسوا، ولمّا كانت اللهجات المدروسة كثيرة، وكثرتها فوق طاقة بحث واحد، تحاصره شروط النشر في مجلة، فقد اكتفينا بثلاث دراسات، تناولت ثلاث لهجات متباعدة، تشيع أولاها في أقصى المشرق العربي، والثانية في أقصى مغربه، والثالثة فيما بينهما، وهي: لهجة العجمان وموطنها الكويت، ولهجة شمال المغرب وموطنها تطوان وماحولها، والأصول العربية الفصيحة لألفاظ اللهجة الليبية.

جاء في مقدمة لهجة العجمان: «أن الهدف من دراسة لهجة قبيلة العجمان هو معرفة مدى انتماء هذه اللهجة إلى اللغة العربية الفصحى، لمحاولة التقريب بينها وبين اللغة العربية الأم، ولإزالة الغموض عن الجوانب الخفية في لهجاتنا العربية، ولنستكمل معرفتنا للهجات أجدادنا من العرب القدماء في البلدان العربية»(٢).

وجاء في خاتمة (لهجة شمال المغرب): «وفي يقيني أن قيام فنيين متخصصّين في حقول اللهجات بأبحاث لغوية في كل قطر من أقطار الوطن العربي الكبير يعمل على إزالة الفوارق بين اللهجات، ويحقق القومية العربية في أجلى مظاهر قوتها ممثّلة في الوحدة اللغوية، إذ في

(١) نحو وعي لغوي ٣٩. (٢) لهجة العجمان ١٠.

استطاعتنا أن نشيع لغة عربية مشتركة واحدة بين أبناء العربية كلّهم»(١) وجاء في الكتاب نفسه: «يجب أن يكون شعورنا تجاه اللهجات واللغات المحليّة الدارجة شعور الاستياء وعدم الرضا ببقائها كدليل على فرقتنا»(٢). وجاء في دراسة اللهجة الليبية: «أمتنا العربية في مرحلتها الراهنة في مسيس الحاجة إلى مثل تلك الدراسة الجادة التي تضع أيدينا وأعيننا على لهجتنا الدارجة، تنقية لها مما شابها من أخلاط باعدت بينها وبين الفصحى»(٣).

٧ - **مناقشة هذه المسوّغات:**

تقضي الأمانة أن نثبت مسوّغات الدارسين على النحو الذي أثبتناه، وأن نحدد أفكارها تمهيداً لمناقشتها، وأهم هذه الأفكار اثنتان هما:

١ - معرفة مدى انتماء اللهجة العامية المدروسة إلى الفصحى لتقريبها منها.

٢ - إزالة الفوارق بين اللهجات وإشاعة لغة قومية مشتركة.

أما الأولى فليست في حاجة إلى مناقشة، فاللهجات العامية العربية كلها تنتمي إلى الفصحى على نحو من الأنحاء على اختلاف بينها في حظوظها من قوة الانتماء. واللهجات كلُّها أو جلها متأثرة بأوشاب من لغات أخرى جاورتها أو خالطتها. فعاميّة السوريين متأثرة، ولاسيما في حلب، بالتركية، وعاميّة الخليج متأثرة بالفارسية والهندية، وعاميّة الجزائر وعاميّة المغرب متأثرتان بالبربرية والفرنسية. ومع أن هذه الحقيقة لاتحتاج إلى دليل فإن انتصار الدارس لما يدرس يدفعه إلى الحكم على اللهجة التي تخيرها بأنها أقرب اللهجات العربية إلى الفصحى، وكأنه تمثل النتيجة التي يريد أن يصل إليها، فوجّه دراسته نحوها، ومضى يجمع الأدلة التي تثبت مايريد. ومن ينظر في دراسة من هذه الدراسات يحسّ أن الدارس مشدود بخيوط خفية إلى غاية معلنة، وأنه يجمع الأدلة ليثبت ما في نفسه، لا ما في الحياة والواقع.

جاء في خاتمة (لهجة شمال المغرب): «مما سبق يتضح أن اللهجة المغربية أقرب اللهجات الحديثة إلى العربية الأمّ، كما أنهّا على صلة بأخواتها في الوطن العربي، وهي في شكلها الحالي ليست إلا نتيجة تطور اللهجات العربية القديمة»(٤).

فكيف يصدّق القارىء هذا القول، وهو يعلم أنّ موطن هذه اللهجة أبعد المواطن عن نجد والحجاز مهد العربية الأم؟ وأنى للدارس أن يخرج بهذا الحكم وهو لم يدرس غير لهجة واحدة، ولماذا لاتكون إحدى اللهجات النجدية أو اليمنية أو الحجازية المعزولة عن مخالطة

(١) لهجة شمال المغرب ٤١٩. (٢) لهجة شمال المغرب ٤١٩.
(٣) الأصول العربية الفصيحة لألفاظ اللهجة الليبية ١١.
(٤) لهجة شمال المغرب ٤١٨.

اللغات الأجنبية أصح منها وأفصح؟ وهل يعقل أن تكون اللهجة التي خالطت لغة البربر ولغات الأفارقة والإسبان والفرنسيين طوال سنين أفصح من لغة صنعاء والطائف والقصيم؟.

ومع أن الدراسات الثلاث التي تخيرناها تنسرب في منسرب واحد إلى غاية واحدة، فإن بعضها أيسر خطباً من بعض، فدراسة الألفاظ الليبية ليست أكثر من الكشف عن أصول الكلمات للتغني بشعور وطني، يراد تحويله إلى شعور قومي، يرمي إلى التباهي بأصالة اللهجة المدروسة.

ونحن نزعم أن دراسة الألفاظ العامية لربطها بالفصيح لن تتمخض عن ضرر، لكنها في الوقت نفسه لن تتمخض عن نفع، وأن أبعد مايمكن أن تصل إليه هو أن تردّ إلى طائفة من الألفاظ العامية نسبها القومي. لقد أنفق مؤلف (معجم الألفاظ العامية) سنوات طويلة من عمره ليدرس مافي كلام السوقة من فصيح شاه ومُسِخَ، فاستطاع بعد العنت والتأويل، وبعد الاستعانة بالقلب والإبدال أن يصنع معجماً لم تبلغ ألفاظه كلها ألفي لفظة. ففيم كل هذا العبث العلميّ وفي معجماتنا الفصيحة ثمانون ألف مادة منسقة أحسن تنسيق ومحققة أدقّ تحقيق؟.

أما الضرر الأكبر ففي نمط آخر من الدراسة يمثّله درس (لهجة العجمان) ففي هذا الكتاب دراسة مفصّلة، تناولت الخصائص الصوتية والصرفية والنحوية، وهي مستمدة من أحاديث سجلت على أشرطة وشفعت بنصوص نثرية وشعرية، مكتوبة كتابة صوتية.

ولعل أسوأ مايؤخذ على هذه الدراسة محاولتُها تسويغ التراكيب العامية وتأصيل قواعدها، وإبراز الشاذّ منها، أو المقتبس من لغات أخرى وعلى رأسها اللغة الفارسية، قالت الدارسة: «الصفة تتبع الموصوف، وقد شذّت كلمة فارسية (خوش) اقترضتها اللهجة، واقترضت معها نظام الجملة، حيث تسبق الصفة (خوش) الموصوف نحو: خوش مشاري، خوش بنت»(1).

لكن أسوأ مافي هذا النمط من الدراسات رسم الأصوات الطارئة على اللسان العربي بأحرف جديدة مشتقة من الأبجدية العربية، ثم ترسيخ هذه الأصوات بنصوص عاميّة يظنها أدباً من لاحظ له من نقد أو أدب. لقد شفعت دارسة (لهجة العجمان) بحثها بالنصوص، وذيّلت البحث بملحق خاص يضمّ القصة والمحاورة والشعر العامي مطبوعة على النحو الذي ذكرنا، ومشتملة على الأصوات العامية. وكأن الدراسة تتبنى هذه الأصوات، وتحرص على تخليدها، وتحويلها من المسموع إلى المطبوع، ومن المهين

(1) لهجة العجمان ١٧٦.

الظنين إلى الحسيب النسيب، وكأنها كذلك، تبارك الأدب العامي، وتسعى إلى إذاعته وإشاعته.

ولدحض هذا الاتجاه نقول: أجمع كبار الباحثين العرب على قصور اللهجات العامية، وعجزها عن أن تكون لغة أدبية، فقد ذهب عباس محمود العقاد «إلى أن العامية تعجز لابمجرد نقص مفرداتها، بل بضعف تراكيبها وأساليبها في التعبير عن الإحاطة بالأفكار الرفيعة»(١)، وقال أنور الجندي: «لما كانت هذه اللهجات لاتحمل تراثاً ولا أدباً فقد جرت المحاولات لتجميع أزجال وأمثال ونكات من هنا وهناك في محاولة لصنع تراث، يمكن الاعتماد عليه في خداع الأمم»(٢).

ولذا كانت الغاية من دراسة اللهجات - والقولُ لدارسة لهجة العجمان: «التقريب بينها وبين اللغة العربية الأمّ»(٣) فكيف يكون هذا التقريب؟ ومن ينهض به؟ أيكون باستخدام العامية في الأدب أم بإحاطة اللهجات بالتوقير وطبعها في كتب؟ أينزل في سبيل إنجازه الأدباء إلى العامية أم يرقى عامّة الشعب إلى الفصحى؟.

الحقُ أن كلّ هذه الأهداف التي يعلنها أصحاب اللهجات وهم متصور، لايستطيعون تحقيق شيء منه ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً، وأن لتقريب العامية من الفصحى أسلوباً عملياً واحداً ووسائل ناجحة معروفة تجمعها كلمتان (التعليم والإعلام)، وتفصيل الكلمتين أن تتآزر وزارات التربية والتعليم العالي والثقافة والإرشاد القومي والإعلام واتحادات الكتاب والصحفيين ونقابات المعلمين في الوطن العربي كلّه على محاربة العامية لاعلى إبرازها، وعلى طمسها لاعلى درسها، وعلى الزراية بها وبمن يستعملها ولا سيما في المدارس والجامعات والأندية الثقافية ودور الإذاعة والصحف والمجلات، فلا يدرس ولايحاضر بغير الفصحى، ولايقص ولايحاور بغير الفصحى ولايعقد مؤتمر ولاتدار ندوة بغير الفصحى، وعندئذ لايقرع أسماع الناس في الأوساط المثقفة غير الصحيح الفصيح، فتستخذي العامية وينسحب دعاتها، وتخلو المنابر لأربابها، وتزرع الألسنة في الآذان أزاهير الفصحى، بعد أن زرع دعاة الجاهلية فيها الشوك والضريع.

ولابد هنا أن نشهد للدكتور عبدالله الدنان بالخطوة المباركة التي خطاها وحده، فقد سلك هذا المسلك العلمي في الكويت، إذ أنشأ روضة لتعليم الأطفال، لايتحدث فيها التلاميذ والمعلمات في أمور الحياة كلها بغير الفصحى، وتمخضت تجربته هذه عن تربية جيل من الصغار الفصاح، يتحدثون كما يقرؤون ويكتبون بالفطرة السليمة حديثاً معرباً خالياً من اللحن، بريئاً من أوضار العامية.

---

(١) اللغة العربية والوعي القومي لعدد من الباحثين ٦١.
(٢) الإسلام والدعوات الهدامة لأنور الجندي ٢٦٥. (٣) لهجة العجمان ١٠.

وهذه الروضة أجدى من مؤتمرات المستشرقين ومن الجهد الضائع في دراسة اللهجات، لأنها تعود إلى المنابع الصافية وتنهل منها، وتعرض عن الماء الآسن الذي انصبَّ في مستنقعه المتن غثاء التخلف، وركام اللهجات العامية طوال قرون.

ولتقريب العامية من الفصحى خطت الكويت خطوة مباركة أخرى، تعد أجدى مما درس الدارسون من اللهجات، فقد صنعت للأطفال مسلسلاً تلفزيونياً فصيح اللغة أسمته (افتح ياسمسم)، فتحت به أعين الكبار والصغار في طول الوطن العربيّ وعرضه على أسرار الفصحى، وغرست في آذانهم وأفواههم حبّها، وعلمتهم على اختلاف لهجاتهم الإقليمية تذوقها ونطقها والتغني بها، فأدركوا وأدركنا معهم أنّ الفصحى أقرب إلى الإنسان من حبل الوريد. وأدركوا أن كل ماأرجف به المرجفون عن صعوبة الفصحى فرية افتراها المستشرقون الحاقدون وصنائعهم، أما المنصفون فقد أقروا للفصحى بالحيوية وبالقدرة على ملاءمة الظروف المختلفة والشعوب المسلمة من غير العرب.

أليس من التناقض الداعي إلى الدهشة والحيرة أن يدعو دعاة العامية من العرب وعلى رأسهم سلامة موسى إلى انتباذ الفصحى، وأن يشهد بعبقريتها بعض المستشرقين؟ يقول سلامة موسى: «إن لنا من العرب ألفاظهم فقط، ولاأقول لغتهم بل لا أقول كل ألفاظهم، فإننا ورثنا عنهم هذه اللغة العربية، وهي لغة بدوية لاتكاد تكفل الأداء إذا تعرضت لحالة مدنية راقية كتلك التي نعيش بين ظهرانيها الآن»[1] ويقول المستشرق الروسي كراتشكوفسكي: «إن قوة تيار التراث العربي القديم في القفقاس استطاعت أن تحمل حتى أيامنا اللغة العربية الفصحى التي لاتستخدم في التخاطب العام في موطنها في البلاد العربية أما في شمال القفقاس فقد عاشت اللغة العربية حياة كاملة، لافي الكتابة، فحسب، بل في الحديث أيضاً»[2].

وثانية الحجج التي يحتج بها دارسو اللهجات العامية هي إزالة الفوارق بين اللهجات وإشاعة لغة قومية مشتركة. إن المتمسكين بالفصحى لايمارون في سمو هذا المطلب، ولكنهم يتساءلون عن السبيل إلى بلوغه. فكيف تزال الفوارق؟ أيتمُّ ذلك بوضع النتائج التي يتوصّل إليها الباحثون في مخبر لغوي مجهز بالآلات الصوتية، لتنظر الآلات في نقاط الخلاف بين اللهجات فتلغيها من حناجر الناس وألسنتهم، وفي نقاط الاتفاق فتنميها، فإذا هم حنجرة واحدة ولسان واحد؟.

إن الوصول إلى التوحيد لايكون بالسير في طرق التجزئة، وهؤلاء الذين يدعون أنهم

---

(١) عن كتاب الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر لمحمد محمد حسين ٢/ ٢٢٢.
(٢) مع المخطوطات العربية لأغناتي كراتشكوفسكي ٣١٠.

سيوحدون لهجات العرب في لهجة ينتقلون من تجزئة إلى أخرى، فدارسة لهجة العجمان تدعو إلى المضي في الطريق التي سلكتها، وإلى متابعة دراسة اللهجات في الكويت، وتنادي بدراسة لهجة (فيلكا) - وفيلكا جزيرة صغيرة في خليج الكويت - فتقول: «لعل مثل هذه الدراسة تعدّ نواة لدراسات لغوية تتبعها لكل لهجات البدو المقيمين في الكويت، وإلى جانب دراسة لهجة أهالي فيلكا التي لم تنل العناية الكافية من الدارسين والباحثين اللغويين العرب وغيرها»[١]، فما العناية التي تعتقد الدارسة الفاضلة أنها كافية؟ أتريد أن تجعل لكل جزيرة ولكل قرية، في سبيل توحيد اللهجات، دراسة مطبوعة في كتاب يضم معجمها وأدبها، وأن تقول لكل رهط من العرب لهجتكم أقرب اللهجات إلى الفصحى فهلموا نتقارب؟ أفي هذه الدراسات محو للفوارق أم ترسيخ؟.

اللغة العربية التي يدعي الداعون إلى دراسة اللهجات سعيهم إلى إنشائها تتطلب منهم الشجاعة على أن يخطوا إليها خطوتين.

أولاهما أن يسيروا في الاتجاه المضاد للاتجاه الذي سلكوه، وأن يلغوا ما درسوا، ويقلعوا عما ابتدعوا، ويقبسوا من النار التي أحرق بها عثمان رضي الله عنه كل ماخالف المصحف المجمع عليه قبساً يحرقون به ماخالف التراث الفصيح. قال ابن جرير الطبري: «وجمعهم - أي جمع عثمان العرب - على مصحف واحد، وحرف واحد وحرق ماعدا المصحف الذي جمعهم عليه، وعزم على كل من كان عنده مصحف مخالف المصحف الذي جمعهم عليه أن يحرقه، فاستوثقت له الأمة على ذلك بالطاعة، ورأت أن في فعل ذلك الرشد والهداية»[٢].

والخطوة الثانية أن يكون لهم في تجربتي الدكتور عبدالله الدنان، و(افتح ياسمسم) أسوة حسنة، وأن يتجهوا إلى الأطفال يرضعونهم الفصحى بالآيات الكريمة، والأحاديث الشريفة، والأقاصيص الهادفة، والأناشيد العذبة، فاللغة المشتركة التي يدعون إليها كانت حيّة قبل أن نولد ويولدوا، وستبقى حيّة بعد أن نرحل ويرحلوا، فإن كنا مخلصين لها ولأمتنا فلننثر بذورها في القلوب الخصبة الصغيرة، وبذورها قادرة على أن تنبت اللغة القومية المشتركة.

وسواء أأقلع الداعون إلى دراسة اللهجات عما ابتدعوا أم أصرّوا عليه، فإن بحوثهم لن تقرب العرب من الوحدة اللغوية، أو من اللغة المشتركة أنملة واحدة، لأن المنطلق الذي انطلقت منه إقليمي لاقومي، يقول الدكتور عبدالصبور شاهين: «نؤمن بأن الفصحى التي

---

(١) لهجة العجمان ١٠.
(٢) تفسير الطبري ١/ ٦٤ - ٦٥.

حملها العرب الأولون ليفتحوا بها أوطاناً، ويغزوا بها رطانات ولغات في الشرق وفي الغرب هي - دون العاميّة - الرباطُ الوحيد الذي يمكن أن يجمع العرب في كل مكان. إن بحثاً عن العامية - مهما بلغ - لن يجد طريقه إلى اهتمام الجماهير العربية المثقفة التي تتكلم العامية، بل سيظل حبيساً بين دفتيه، يرجع إليه بعض الباحثين بين آونة وأخرى. فبحوث العامية - على أهميتها من النواحي الصوتية والنحوية واللغوية والفولكلورية - بحوث ميتة من وجهة نظر الثقافة العامّة بالرغم من أنّها تتناول نماذج حية بالمعنى الكامل. أليس من الطريف أن نلاحظ أن بحوثها لابدّ من صياغتها بلغة عربية فصحى؟ وحسبنا ذلك دليلاً على طغيان إشعاع الفصحى على ماعداها من العاميات»(١).

وبعـــد:

فقد أفضى بنا هـذا البحث إلى أن موضع اللهجات العامية من الفصحى هو موضع العميان من البصير، يتهدون به في كل طريق، وموضع العاجزين من القادر، يتكئون عليه في كل خطوة، وموضع المحتضرين من الشاب المتفجر حيوية يوصونه باحتمال التبعة قبل أن يفارقوا الدنيا، وموضع الجهلة من العالم يستفتونه في كل مسألة، فلنلتمس الخير من البصير القادر، ومن الشاب العالم ولنعرض عن الجاهلين ورحم الله أستاذنا الدكتور شكري فيصل الذي نعى العامية قبل أن ينعى وشيّع دراستها قبل أن يموت بقوله: «إن العاميّة عندنا حالة مرَضيّة وليقل علماء اللغة ماشاؤوا فإنما يقولون مدفوعين بدافعهم، وينظرون مشدودين إلى لغاتهم، ولعل الأسطورة الكبيرة التي تريد أن تقتحم تفكيرنا هي أسطورة أن اللهجة لغة وأن العامية قَدَر، وأنها حركة طبيعية تؤصل بالدراسة وتتوج بالإقرار. قضية العامية ليست ورقة حية في مجتمع عربيّ سليم، ولايمكن أن تكون. إنها أشبه بالأوراق المريضة أو أوراق الخريف، لا تلبث أن تسقط مع أول هبة ريح، والتعليم هو هذه الهبة المرتجاة.. العامية في خلاصة الأمر مرحلة الأميّة والشعوبية والنزعات المحلية. فكيف يحاولون تسويغها؟»(٢).



(١) العربية الفصحى ١١.
(٢) اللغة العربية والوعي القومي ٤١٠.

المصادر والمراجع

١ - الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر . محمد محمد حسين مؤسسة الرسالة بيروت ١٩٨٦م .
٢ - أساس البلاغة جار الله الزمخشري دار الفكر ١٩٧٩م .
٣ - الاستشراق في أفق انسداده د . سالم حميش الرباط ١٩٩١م .
٤ - الإسلام والدعوات الهدامة . أنور الجندي دار الكتاب اللبناني بيروت ١٩٨٢م .
٥ - الأصول العربية الفصيحة لألفاظ اللهجة الليبية د . عبدالمجيد سويد ، ومحمود سالمان .
٦ - الأغاني لأبي الفرج الأصفهاني . مصورة عن طبعة دار الكتب .
٧ - تفسير الطبري (جامع البيان) لابن جرير الطبري طبع مصر .
٨ - الحركة الفكرية ضد الإسلام . د . بركات عبدالفتاح دويدار المركز العالمي للتعليم الإسلامي ١٤٠٦هـ .
٩ - الصاحبي في فقه اللغة . أحمد بن فارس تح سيد صقر .
١٠ - عالم الكتب (مجلة) .
١١ - العربية الفصحى هنري فليش . تعريب د . عبدالصبور شاهين دار الشروق بيروت ١٩٨٣م .
١٢ - الكشاف جار الله الزمخشري .
١٣ - كنز العمال علاء الدين البرهان الفوري مؤسسة الرسالة بيروت ١٤٠٥هـ .
١٤ - لسان العرب ابن منظور دار الثقافة بيروت .
١٥ - اللغة العربية والوعي القومي . عدد من الباحثين بيروت ١٩٨١م .
١٦ - اللهجات العامية محاضرة للدكتور مازن المبارك .
١٧ - اللهجات العربية د . عبدالغفار حامد هلال القاهرة ١٩٩٠م .
١٨ - لهجة شمال المغرب د . عبدالمنعم سيد عبدالعال دار الكتاب العربي القاهرة ١٩٦٨م .

١٩ - لهجة العجمان. شريفة معتوق مركز التراث الشعبي ١٩٨٦م.
٢٠ - المزهر في اللغة   جلال الدين السيوطي المطبعة السنية ١٢٨٢هـ.
٢١ - المستشرقون نجيب العقيقي الطبعة الرابعة دار المعارف ١٩٨٠م.
٢٢ - مع المخطوطات العربية أغناتي كراتشكوفسكي مطبعة التقدم ١٩٦٣م.
٢٣- مقاييس اللغة أحمد بن فارس تح عبدالسلام محمد هارون مطبعة البابي الحلبي القاهرة ١٩٧٢م.

٢٤ - مقدمة لدراسة فقه اللغة محمد أبو الفرج بيروت ١٩٦٦م.
٢٥ - نحو وعي لغويّ د. مازن المبارك مؤسسة الرسالة ١٩٨٥م.
٢٦ - النوادر في اللغة لأبي زيد المطبعة الكاثوليكية في بيروت.

* * *



التَّحْليل النَّحْوي
عند ابن هشام الأنصاري (٧٦١هـ)

د. عبد الحميد مصطفى السيد
جامعة الإمارات العربية المتحدة
كلية الآداب

مدخـــل:

قُدِّر لابن هشام جمال الدين عبد الله بن يوسف الأنصاريّ المصري أنْ يحيا في عصر متأخر (٧٠٨ - ٧٦١هـ)، وفي بيئة أُتيح لها أنْ ترثَ البيئات الإسلاميّة المتقدِّمة[١]؛ ففي المشرق تَقوَّض عرشُ الخلافة في بغدادَ سنة (٦٥٦هـ) على يد المغول، وفي المغرب كانت الأندلسَ - منذ أواخر عهد ملوك الطوائف - مسرحاً للفتن والاضطرابات التي عَصَفَتْ بها؛ فَطَفِق العلماء يهبطون من المشرق والمغرب إلى القطرين، مصر والشام اللذين كانا مستقلين تخفق عليهما رايَة واحدة حملها المماليك الذين تولّوا أمرهما بعد الأيوبيين زُهاء ثلاثة قرون (٦٤٨ - ٩٢٣هـ)، واتخذوا القاهرة حاضرةً لهم؛ فأصبحت - في عهدهم - ميداناً لنشاط علميّ واسع شمل علوماً متعددة، وزَخَرت مدارسها ومساجدها بالعلماء الذين نبغوا في كل فنّ.

نشأ ابن هشام في هذه البيئة، وتلقى أنواع العلوم المختلفة عن أكابر الشيوخ. ولم تكن ثقافته وَقْفاً على النّحو، بل كانت مزيجاً من العلوم السائدة في عصره، وأمّا في النّحو فقد كان «خاتمة المجتهدين الذين استوعبوا مسائل هذا العلم، ونبغوا فيه نبوغا عظيما»[٢] وبلغ الإعجاب به لدى بعض مُعاصريه[٣] حدّاً جعلهم يقولون: «إنه أنحى من سيبويه».

ترك ابن هشام تراثا ضخماً يدور جلُّه حول النّحو[٤] ومشكلاته، وكان بحق طليعة القرن الثامن الهجري، كما كان ابن مالك (٦٧٢هـ) طليعةَ القرن السابع الهجري[٥]؛ فقد وَقَف على جهود النحاة السالفين له، على اختلاف مدارسهم وأعصارهم، ودرسها دراسة وافيةً تبين الصحيحَ منها والفاسدَ، مع كثْرة الاستنباطات واشتقاق الآراء المبتكرة غير المسبوقة، وَوَضْع الضوابط النحْوية الكليّة العامّة[٦]، آيته الكبرى في ذلك كتابه «مغني

---

(١) د. سامي عوض: ابن هشام النحوي ص ١٩.
(٢) د. عبدالعال سالم مكرم: المدرسة النحوية في مصر والشام، ص ٣٥٨.
(٣) يقول ابن خلدون: «مازلنا ونحن بالمغرب نسمع أنه ظهر بمصر عالم بالعربية يقال له ابن هشام، أنحى من سيبويه» المقدمة ص ٥٣٢، وانظر: د. شوقي ضيف: المدارس النحوية، ص ٣٤٦ - ٣٤٧.
(٤) انظر: المدرسة النحوية في مصر والشام، ص ٣٦١، ص ٣٤٧.
(٥) السابق، ص ٣٥٣.
(٦) المدارس النحوية، ص ٣٥٥.

اللبيب عن كتب الأعاريب»؛ فقد تضمن الكتاب مادةً علميةً غزيرةً، جمع فيها ابن هشام الآراء المتعددة من مختلف المذاهب والاتجاهات وكان له «القدرة على محاكمة هذه الآراء ومناقشتها وتحليلها، والموازنة الدقيقة بينها، ثم الخروج من ذلك كله بالرأي الذي يأنس له ويستريح إليه»(١)، ولعلَّ شُهرة ابن هشام إنّما جاءت بعد تأليفه هذا الكتاب، إذ شغل النحاة قروناً كثيرة بما ألّفوا من شروح وبما أنتجوا حوله من تعليقات(٢).

نهج ابن هشام في تأليفه «مغني اللبيب» منهجاً ليس له سابقة ولا لاحقة؛ إذ حصر مسائل النحو جميعها في ثمانية أبواب، فقد كان يرى أنَّ كتب سابقيه يَغلب عليها التكرار وأنها «لم تُوضع لإفادة القوانين الكلية، بل للكلام على الصور الجزئية»(٣).

ويضم هذه الأبوابَ مبحثان كبيران: مبحث في الأدوات ووظائفها وصور استخدامها، وما يتصل بها من قواعد وأحكام وما يمثل لها من شواهدَ، ومبحث في الجمل وأقسامها وأشباه الجمل، وما يتصل بها «من الذكر والحذف، والمظانَّ التي تُوقع المعربين في الخطأ، وتصحيح ما شاع من ذلك، وأصول توجيه الإعراب، وتمييز ما يلتبس بغيره، وإعطاء الشيء حكم غيره إلى آخر ما هنالك من تقسيمات شتى وقواعد كلية عامة من مُشابهة ومجاورة وتضمين وتغليب وتوسُّع وقلب وتقارض في الأحكام»(٤) إضافة إلى «الأحكام والفوائد، فهو ينثرها في كل مناسبة، إذ ليس متْن البحث ـ عنده ـ بأكثر فائدة من تعليق يورده في مسألة، أو أمر ينبه عليه»(٥) وبجانب ذلك غلبت على الكتاب كثْرة من الشواهد: من القرآن الكريم والشعر والحديث وكلام العرب، وغير ذلك من الأمثلة الجزئية.

كان ابن هشام يورد هذه الشواهد ويحللها ويَكْشف عن أسرارها سعياً إلى تكوين ملكة معربة تستطيع أنْ تفهم سر التراكيب في العربية، وصولاً إلى وضع أصول لإعراب القرآن؛ فهو ـ في كتابه المغني ـ «يمثل ما انتهت إليه الدراسات النحوية التي شَغَلت نفسها بالقرآن الكريم وما يثيره النحاة من قضايا حول كثير من تراكيبه وعباراته وأدواته منذ كتب سيبويه «الكتاب» إلى عصر ابن هشام نفسه»(٦).

إن منهجَ ابن هشام في تصنيف الكتاب وقدرته على المناقشة والتحليل وآراءه المبثوثة فيه ـ تُفضي كلُها إلى الجزم بأنه وقف على كثير من خصائص الظاهرة اللغوية، وإن الانتفاع بهذه الأنظار والتَّهدي بكثير من التحليلات التي قدّمها؛ يمكن أن تسهم في وضع أصول

---

(١) ابن هشام النحوي، ص ٨٤ ـ ٨٥. (٢) المدرسة النحوية في مصر والشام، ص ٣٧٦.
(٣) مغني اللبيب، حققه وعلق عليه د. مازن المبارك محمد علي حمدالله، وراجعه سعيد الأفغاني، مقدمة المصنف ص ١١.
(٤) السابق، مقدمة المحققين، ص ٦. (٥) السابق مقدمة المحققين، ص ٨.
(٦) ابن هشام النحوي، ص ١٢٦ ـ ١٣٠.

ومبادىء نافعة للتحليل النحوي وسأحاول في هذا البحث أن أتلمس بعض هذه المبادىء، وأن أقارنها بما يناظر من المبادىء الحديثة عند التحويليين؛ فاللغة- أية لغة كانت- تتكون من مجموعة من الأنظمة، أهمها النظام الصوتي، وهذا النظام يقوم بتوليد وصياغة المفردات، والمفردات تتفاعل من خلال نظام نحوي في أداء المعاني المختلفة التي يحتاج إليها الإنسان في التعبير عن خواطره وأهدافه، والنحو عند ابن هشام ينتظم المستويات: الصوتية والصرفية والنحوية والدلالية، وقد كان يصدر في تحليلاته عن الأصول التي كان يصدر عنها النحاة في تحليلاتهم.

١ ـ الجملة عند ابن هشام

غدا من الثابت في علم اللغة الحديث أن تتخذ دراسة الجملة أساس كل دراسة نحوية لتتحدد بهذه الدراسة معالم التراكيب التي تتحرك فوقها الوظائف النحوية التي تجعل من المفردات سياقاً مترابطاً تقوم فيه القيود والضوابط بجمع مختلف عناصره على محور التركيب. وقد أصبح هذا المطلب منطقا ضروريا لا يستغني عنه أي باحث يروم وصف اللغة العربية أو يشتغل بتعليمها(١)

ومهمة اللغوي أمام الجملة هي دراستها، من حيث أنواعها، وعناصر تركيبها والعلاقات التي بينها ومختلف وظائفها، ولا يخفى أن دراسة النحو على هذه الصورة «تغير ملامحه وتجعله أكثر نجاعة لتفهم اللغة واستكناه أسرارها وتقدير إمكاناتها حق قدرها»(٢).

ولم تكن دراسة الجملة عند نحاتنا القدماء بالأمر الغريب عنهم فقد اهتموا بها ووضعوا لها أنواعاً أرجعوا إليها مختلف الأنماط، وحللوها إلى مختلف مكوناتها وضبطوا وظائفها، ولكن هذه الدراسة جاءت موزعة على الأبواب المختلفة التي تمثل الوظائف النحوية المتعددة، وكان أكثر ما يكترث لها في مواضع من الأبواب التي تعاقب فيها المفرد، كالمسائل التي تخصص لدراستها حين تقع خبراً أو صلة أو صفةً أو حالاً أو شرطاً ... ولا تخلو هذه الدراسة من فائدة رغم تشتتها، لكنها «لا تنم عن نظرة شاملة تلم بعناصر الجملة على أساس الوحدة التي بينها، ولا نشعر بأن الجملة تدرس لذاتها»(٣).

وقد بقيت العناية بالجملة ـ منذ سيبويه إلى من جاءوا بعده ـ محدودةً طوال قرون، ويعد ابن هشام أول من أفرد لها بابا في كتابه «مغني اللبيب» كما صدر كتابه الموسوم «الإعراب عن قواعد الإعراب»(٤) بالحديث عن الجملة وأحكامها؛ مما يدل على شعوره بأهميتها

---

(١) انظر: محمد الشاوش: ملاحظات بشأن دراسة تركيب الجملة في اللغة العربية، ص ٢٣٧.

(٢) د. عبدالقادر المهيري: الجملة في نظر النحاة العرب، ص ٣٦.

(٣) السابق، ص ٣٧. وقوله «تنمّ عن» صوابه: تنمّ على.

(٤) تحقيق وتقديم د. علي فودة ، نشر عمادة شؤون المكتبات، جامعة الرياض، ص١، ١٩٨١.

«وإدراكه أن الدراسة النحوية ينبغي أن تنطلق منها، إذا أريد من تلك الدراسة احترام الواقع والاحتفاظ بطابعه»[1].

استهل ابن هشام كلامه على الجملة[2] بتفرقته بين صنفين من التراكيب: الكلام والجملة، وعرف الكلام بأنه «القول المفيد بالقصد»[3» والمراد بالمفيد ما دل على معنىً يحسن السكوت عليه»[4]، وعرف الجملة بأنها «عبارة عن الفعل وفاعله، ك قام زيد والمبتدأ وخبره ك زيد قائم، وما كان بمنزلة أحدهما، نحو: ضرب اللص، وأقائم الزيدان، وكان زيد قائما، وظننته قائما» أي أن الجملة يمكن أن تدل على معنى فتكون بذلك كلاما ويمكن ألا تكون كذلك؛ وعلى هذا فإن الجملة أعم من الكلام[5] ويتضح هذا من المثالين التاليين:

١ ـ من يزرع يحصد كلام ٢ ـ من يزرع جملة

واستدل ابن هشام على هذه التفرقة بين الكلام والجملة من أن النحاة يسمون الجملة التي تقع حالا أو خبرا أو نعتا ... جملة ولا يسمونها كلاما؛ قال: «ولهذا تسمعهم يقولون: جملة الشرط، جملة الجواب، جملة الصلة؛ وكل ذلك ليس مفيدا فليس بكلام»[6].

ويبدو أن ابن هشام قد تبع الرضي (٦٨٦هـ) في ذلك؛ فقد فرق الرضي بين الكلام والجملة أيضا[7]. ويشير ابن هشام إلى أن كثيراً من النحاة يسوي بين الكلام والجملة و يجعلها مترادفين[8]، وأبرز من يشار إليه في ذلك ابن جني (٣٩٢هـ) والزمخشري (٥٣٨هـ)، ومن وافقهما[9].

---

(١) الجملة في نظر النحاة العرب، ص ٣٧. (٢) مغني اللبيب، ص ٤٩٠.

(٣) قوله «المفيد بالقصد» من كلام علماء أصل الفقه، وهو كلام ابن مالك في التسهيل (ص٣) أيضا، قال: «الكلام ما تضمن من الكلم إسنادا مفيدا مقصودا لذاته».

(٤) مغني اللبيب ص ٤٩٠. (٥) السابق. (٦) مغني اللبيب ص ٤٩٠.

(٧) قال الرضي في شرح الكافية ١/ ٨: «والفرق بين الجملة والكلام أن الجملة ما تضمن الإسناد الأصلي، سواء كانت مقصودة لذاتها أو لا. والكلام ماتضمن الإسناد الأصلي وكان مقصودا لذاته، فكل كلام جملة ولا ينعكس، وإلى هذا ذهب السيوطي (٩١١هـ) في همع الهوامع ١/ ٣٦، قال: «والجملة قيل. ترادف الكلام، والأصح أعم لعدم شرط الإفادة». وهذا مايرتضيه الأستاذ عبدالسلام هارون، يقول: «والحق أن الكلام أخص من الجملة، والجملة أعم منه» الأساليب الإنشائية في النحو العربي، ص ٢٥، وانظر مابعده.

(٨) مغني اللبيب ص ٤٩٠.

(٩) عرف ابن جني الكلام بأنه «كل لفظ مستقل بنفسه مفيد لمعناه، وهو الذي يسميه النحويون الجمل» الخصائص ١/ ١٧ وعرفه الزمخشري بأنه «هو المركب من كلمتين أسندت إحداهما إلى الأخرى، وذلك لايتأتى إلا في اسمين، كقولك: زيد أخوك، وبشر صاحبك، أو في فعل واسم، نحو قولك: ضرب زيد، وانطلق بكر»وتسمى الجملة المفصل ص٦، شرح المفصل ١/ ٢١.

وانظر: د. محمد حماسة: في بناء الجملة العربية ص ٢٦ - ٣٠، والعلامة الإعرابية في الجملة بين القديم والحديث ص ١٧ - ص ٢٢.

وقد طبق ابن هشام رأيه على قوله تعالى[1] : (ثم بدلنا مكان السيئة الحسنة حتى عفوا وقالوا قد مس آباءنا الضراء والسراء فأخذناهم بغتة وهم لا يشعرون . ولو أن أهل القرى آمنوا واتقوا لفتحنا عليهم بركات من السماء والأرض ولكن كذبوا فأخذناهم بما كانوا يكسبون . أفأمن أهل القرى أن يأتيهم بأسنا بياتا وهم نائمون) .

قال الزمخشري[2] : إن قوله تعالى (أفأمن أهل القرى) معطوف على قوله تعالى : (فأخذناهم بغتة)، وأن قوله : (ولو أن أهل القرى) إلى قوله : (يكسبون) وقع اعتراضا بين المعطوف والمعطوف عليه . قال ابن مالك[3] : «إن الزمخشري حكم بجواز الاعتراض بسبع جمل ؛ إذ زعم أن (أفأمن) معطوف على (فأخذناهم)، ورد عليه من ظن أن الجملة والكلام مترادفان فقال : إنما اعترض بأربع جمل، وزعم أن من قوله تعالى (ولو أن أهل القرى) إلى (والأرض) جملة[4] ؛ لأن الفائدة إنما تتم بمجموعه[5] وعقب عليه[6] ابن هشام بأنه كان من حقه أن يعدها ثماني جمل وهي :

١ ـ وهم لا يشعرون . (زادها ابن هشام)

٢ ـ آمنوا . ٣ ـ واتقوا . ٤ ـ لفتحنا عليهم بركات من السماء والأرض .

٥ ـ جملة المصدر المؤول من «أن» واسمها وخبرها، وهو فاعل لفعل محذوف تقديره : ولو ثبت أن أهل القرى .

٦ ـ ولكن كذبوا . ٧ ـ فأخذناهم . ٨ ـ بما كانوا يكسبون .

وزاد بعضهم جملة تاسعة هي جملة (يكسبون)[7]، وزاد بعض المحدثين[8] عاشرة وهي جملة «لا يشعرون» .

وبذا يتضح أن ابن هشام يعد البنية التركيبية التي تضمنت الإسناد الأصلي (الفعل والفاعل) أو (المبتدأ والخبر) جملة، سواء أكانت هذه البنية مستقلة أم داخلة في بنية أخرى أكبر، كما يظهر من ذلك من عده ثماني الجمل المعترضة السابقة . والذي يبدو لي أن هذا الخلاف بين من يجعلون الجملة رديفا لمصطلح الكلام ومن لا يجعلونها رديفا له ـ يعود إلى

---

(٧) الأعراف ٩٥ - ٩٧. (١) مغني اللبيب ص ٤٩١، الكشاف ٢/ ١٨. (٢) مغني اللبيب ص ٤٩١.

(٣) وثلاث الجمل الباقية هي : ولكن كذبوا، فأخذناهم، بما كانوا يكسبون.

(٤) مغني اللبيب ص ٤٩١. (٥) أي على ابن مالك.

(٦) حاشية الأمير على مغني اللبيب، بهامش مغني اللبيب، طبعة عيسى البابي الحلبي، ٢/ ٤٢ : قال الشيخ محمد الأمير : وعلى مساق المصنف ينبغي أن تعد تسعًا، والتاسعة خبر «كان» أعني (يكسبون)، وهي غير «كان» مع خبرها، ألا ترى أنه عد (آمنوا) التي هي خبر «أن» جملة.

(٧) د. محمد حماسة : في بناء الجملة العربية، ص ٣٧.

أسباب دينية؛ فالجملة مصطلح نحوي والكلام مصطلح كلامي، ولذلك نجد المعتزلة يسوون بين الكلام والجملة حتى يستوفي كلام الله شرط الإفادة؛ وقد كان ابن جني (٣٩٢هـ) كأستاذه أبي علي الفارسي (٣٧٧هـ) معتزلياً[١] وقد اقتفى أثره الزمخشري، وكان معتزلياً أيضا.

أما ابن هشام فلا يلتفت إلى هذا البعد في الكلام، وينظر إليه من خلال المقولات النحوية فقط؛ فالمسند والمسند إليه يمثلان ركنين للجملة العربية، وتوافرهما شرط كاف لقيام الجملة[٢] التي بنى النحويون عليها تحليلهم؛ وآية ذلك أن اهتمامهم كان شديداً بهما الى حد جعلهم «يتصورون أن الجملة لا يمكن أن تنهض إلا بهما، فإذا وجدا فقد استقرت الأمور على الوجه المطلوب، وإذا وجد أحدهما دون الآخر وجب تقديره وحسبانه موجوداً»[٣]. ومن المفيد في التحليل اللغوي اعتبار الجملة النواة أو الأساسية، أي (الفعل والفاعل) و(المبتدأ والخبر)، أو ما سماه ابن هشام «الجملة الصغرى»، منطلقا للتحليل؛ لأن عليها يترتب «مالا ينحصر من الصور الجزئية - بتغييرات وعوارض متعددة تمد فيها عناصر ووظائف جديدة، ويكون الحاصل اللغوي كلاما مفيدا يحسن السكوت عليه، وكان ابن هشام - بتفرقته بين الكلام والجملة - كان على وعي بأن اللغة إنما تحصل عن طريق النموذج الأساسي «الجملة الصغرى»، والاهتمام به منطلق لتناول الظاهرة اللغوية.

وقريب من هذا ما ذكره د. عبد الرحمن أيوب من أن علماء اللغة المحدثين فرقوا «بين الجملة باعتبارها أمراً واقعياً، وبينها باعتبارها نموذجا يصاغ على قياس منه عدد عديد من الجمل الواقعية»[٤]،ويوضح الدكتور أيوب ذلك بأن «المبتدأ والخبرجملة اسمية تصف نموذج الجملة الاسمية، بينما تصف عبارة «محمد قائم جملة اسمية» مثالا واقعيا لهذا النموذج المشار إليه في العبارة الأولى. ويضيف قائلا: «وإذا صح أن العبارة الأولى تصف نموذج الجملة بالاسمية وأن الثانية تصف مثالا لها؛ فإنه من اللازم أن نفرق بين نماذج

---

(١) انظر: الخصائص ١/ ٤٢ المقدمة، والمزهر للسيوطي ١/ ١٠.

(٢) ولذا ينظر النحاة إليهما على أنهما عماد الجملة، ولذلك يطلقون عليهما مصطلح «العمدة»: قال ابن يعيش (شرح المفصل ١/ ٧٤): «لأنها اللوازم للجملة، والعمدة فيها، والتي لاتخلو منها، وما عداها فضلة يستقل الكلام دونها». وأما المفعول به الذي تحتاج إليه بعض الأفعال فلا يعد شرطا ضروريا لاستقامة الجملة من حيث التركيب، ولئن بدا في بعض الحالات ضروريا: فذلك راجع إلى خصائص معنوية في بعض الأفعال، وقد نجد سياقا يمكن فيه الاستغناء عنه: نحو قوله تعالى ﴿وكلوا واشربوا﴾ وقولهم: «من يسمع يخل». انظر: مغني اللبيب ص ٧٩٧.
- محمد الشاوش: ملاحظات بشأن تركيب الجملة في اللغة العربية ص ٢٥٢.

(٣) العلامة الإعرابية في الجملة، ص ٣١.

(٤) د. عبدالرحمن أيوب: دراسات نقدية في النحو العربي ص ١٢٥.

الجمل التي توجد في لغة من اللغات، وبين الأمثلة التي تتردد في استعمالنا لكل منها، ومجموع نماذج الجمل في لغة من اللغات هو ما يسمى بعلم النحو «SYNTAX» أما الأمثلة التطبيقية لهذه النماذج فليست علما بل أحداث واقعية سماها علماء اللغة المحدثون بالكلام» ويقرر الدكتور أيوب: «والكلام عندهم ـ بناء على هذا ـ نظير الكلام عند النحاة العرب الذين عرفوه بأنه «مادل على أكثر من معنى مفرد أفاد فائدة تامة» أي أنهم لم يقصدوا به النماذج التركيبية للجمل بل الأمثلة الواقعية لها».

ويضيف الدكتور أيوب قائلا: والواضح أن النحاة قد قصدوا بالجملة ما يقصد به علماء اللغة بعبارة «الحدث اللغوي»، وسواء أأطلق لفظ الجملة على «الحدث اللغوي» أم على «النموذج التركيبي» فإنه من المهم أن نفرق بين هذين الأمرين تفريقاً كاملاً حتى لا نتخبط بين المثال والواقع[1].

وقسم ابن هشام الجملة إلى ثلاثة أقسام هي: الاسمية والفعلية والظرفية، وأشار إلى أن الزمخشري وغيره أضافوا قسما رابعاً هو الجملة الشرطية، ولم يوافق على هذا القسم، وعده من قبيل الجملة الفعلية. وعرف كل قسم من هذه الأقسام فقال: «فالاسمية هي التي صدرها اسم كزيد قائم، وهيهات العقيق، وقائم الزيدان، عند من جوزه، وهو الأخفش والكوفيون.

والفعلية هي التي صدرها فعل، كقام زيد، وضرب اللص، وكان زيد قائما، وظننته قائما، ويقوم زيد، وقم.

والظرفية هي المصدرة بظرف أو مجرور، نحو: «أعندك زيد» و «أفي الدار زيد» إذا قدرت «زيداً» فاعلا بالظرف والجار والمجرور لا بالاستقرار المحذوف ولا مبتدأ مخبراً عنه بهما»[2]. ويمكن رد هذا القسم إلى الجملة الاسمية أو الجملة الفعلية؛ لأنه لا يكون نوعا مستقلا إلا باعتبار واحد من ثلاثة[3]، وعلى هذا يمكن اعتبار الجملة الاسمية والجملة الفعلية النوعين الرئيسين في أنواع الجمل في العربية.

ونبه ابن هشام عقب تعريفيه السابقين للجملة الاسمية والجملة الفعلية على أن المراد

---

(١) السابق ص ١٢٦، وانظر: د. تمام حسان: اللغة العربية معناها ومبناها، ص٣٢.

(٢) مغني اللبيب، ص ٤٩٢.

(٣) ذلك أن النحاة يحللون «أعندك زيد» و«أفي الدار زيد» بثلاث طرق:

١ - «زيد» مبتدأ مؤخر، والظرف أو الجار والمجرور قبله خبر مقدم.

٢ - «زيد» فاعل للفعل المحذوف الذي يتعلق به الظرف أو الجار والمجرور، وتقديره: استقر، وإذا قدر الاستقرار المحذوف اسماً «مستقر» كان «زيد» مبتدأ له.

٣ - «زيد» فاعل للظرف أو للجار والمجرور، وفي هذه الحالة يشترط أن يكون الظرف أو الجار والمجرور معتمداً. انظر الإنصاف في مسائل الخلاف ١/ ٥١ - ٥٥.

«بصدر الجملة المسند أو المسند إليه، فلا عبرة بما تقدم عليهما من الحروف؛ فالجملة من نحو «أقائم الزيدان، وأزيد أخوك، ولعل أباك منطلق، وما زيد قائماً» اسميّة، ومن نحو «أقام زيدٌ، وإن قام زيدٌ، وقد قام زيدٌ، وهلا قمت» فعلية.

والمعتبر - ايضاً - ماهو صدرٌ في الأصل: فالجملة من نحو «كيف جاء زيدٌ» ومن نحو(فأي آيات الله تنكرون)(١) ومن نحو (ففريقاً كذبتم وفريقا تقتلون)(٢) و(خشعاً أبصارهم يخرجون)(٣) فعلية؛ لأن هذه الأسماء في نية التأخير.

وكذا الجملة في نحو «ياعبد الله» ونحو(وإن أحد من المشركين استجارك)(٤)، (والأنعام خلقها)(٥)، (والليل إذا يغشى)(٦)، لأن صدورها في الأصل أفعال، والتقدير: أدعو زيداً(٧). وإن استجارك أحد، وخلق الأنعام، وأقسم والليل»(٨).

وعقب هذا التصنيف للجملة قسمها ابن هشام إلى «صغرى» و«كبرى» وهو أول نحوي يفعل ذلك. ومراده بالجملة الكبرى أي جملة موسعة أو مركبة تتألف من أكثر من جملة واحدة، وبالجملة الصغرى أي جملة بسيطة مستقلة بنفسها(٩)، ويتضح هذا من الأمثلة التالية:

كبرى	كبرى
١ - زيد [قام أبوه] (صغرى)	٣ - ظننتُ زيداً [يقوم أبوه] (صغرى)
٢ - زيد [أبوه قائم] (صغرى)	٤ - ظننت زيداً [أبوه قائم] (صغرى)

وسمى الجملة الكبرى التي يختلف صدرها عن عجزها، كما في(١)، (٤)، ذات وجهين، أما التي يتفق صدرها وعجزها ـ كما في(٢)،(٣)ـ فسماها ذات وجه(١٠).

وهذا التصنيف ـ كما يبدو ـ قائم على مراعاة الشكل الطولي للجملة أو المبنى الصرفي للكلمة المصدرة؛ فالجملة التي يتصدرها اسم اسمية، والتي يتصدرها فعل فعلية، والتصدر المراد هو تصدر الكلمة التي تعد ركنا رئيساً في الجملة (المسند أو المسند إليه)، أو

---

(١) غافر / ٨١. (٢) البقرة/ ٨٧. (٣) القمر/ ٧. (٤) التوبة/ ٦.
(٥) النحل/ ٥. (٦) الليل/ ١ (٧) السياق يقتضي: أدعو عبدالله.
(٨) مغني اللبيب، ص ٤٩٢ - ٤٩٣. (٩) السابق ص ٤٩٧.
(١٠) مغني اللبيب ص ٤٩٩.

أن الأصل فيها أن تكون من أركان الجملة ؛ فالجملة الفعلية ما كانت مكونة من (فعل وفاعل)، أو ما أصله كذلك، والجملة الاسمية ما كانت مكونة من (مبتدأ وخبر) أو ما أصله كذلك، ولا عبرة بما تقدم من حروف أو عناصر ليست ركنا رئيساً في الجملة .

ولا بد من ملاحظة اختلاف[1] المعايير عند ابن هشام في تصنيف الجملة ؛ فأحيانا يكون التحديد عن طريق الصدر المراد به المسند والمسند إليه، وأخرى عن طريق اعتبار الأصل، ثم إنه طبق المعيار الأخير على تراكيب محولة عن جملة فعلية بسيطة فقط، ويبدو ذلك واضحا فيما عرض من أمثلة . ولا شك أن هذا الاختلاف يؤدي إلى عدم وضوح الإطار الذي تنتظم فيه الجملة، والخلط في إدراج بعض الجمل تارة في الاسمية وأخرى في الفعلية .

واذا عدنا إلى بعض النماذج التي قدمها لنوعي الجملة بان ذلك، نحو :

١ ـ أقائم الزيدان .

عدها اسمية باعتبار أنها منزلة منزلة المبتدأ مع الخبر ؛ وذلك لأن (قائم) وإن كان مبتدأ إلا أن (الزيدان) فاعل بـ (قائم) الذي هو اسم فاعل لا أنه فعل[2].

٢ ـ كان زيدٌ قائما .

٣ ـ ظننته قائما .

عدهما فعليتين باعتبار ما يتصدر[3]، ويمكن اعتبارهما اسميتين باعتبار الأصل ؛ إذ إن أصل معمولي «كان» و «ظن» المبتدأ والخبر[4].

كما أن التمييز بين نوعي الجملة باعتبار ما يتصدر لم يلق إجماع النحاة، ومنهم ابن هشام نفسه ؛ ويتضح هذا في الجمل التي بدئت باسم متبوع بفعل، نحو :

٤ ـ زيد قام .

عدها ابن هشام[5] والبصريون اسمية باعتبار ما يتصدر، وجوز المبرد (٢٨٥هـ)، وابن مالك (٦٧٢هـ) فعليتها على إضمار فعل يفسره المذكور، وعدها الكوفيون فعلية تقدم فيها الفاعل[6] . ويرجح ابن هشام أن الجملة المعطوفة في نحو «قعد عمرو وزيد قام» فعلية «للتناسب، وذلك لازم عند من يوجب توافق الجملتين المتعاطفتين»[7] .

---

(١) وانظر حاشية الدسوقي ٢/ ٣٦.　　(٢) السابق ٢/ ٣٤.

(٣) الجمهور على أن «كان» لها دلالة على الحدث والزمان، وينظر سيبويه والمبرد وغيرهما إلى أن «كان» أداة تفيد الزمان وليست فعلا تام الفعلية، انظر : حاشية الدسوقي ٢/ ٣٦، الكتاب ١/ ٢١، المقتضب ٣/ ٣٣.

(٤) وانظر حاشية الدسوقي ٢/ ٣٤.　　(٥) مغني اللبيب ص ٤٩٦ .

(٦) السابق، ص ٤٩٧ .　　(٧) السابق، ص ٤٩٦ .

٥ ـ (أبشر يهدوننا)[١]

يحتمل الفعلية والاسمية، والأرجح ـ عند ابن هشام ـ فعليتها على إضمار فعل يفسره المذكور[٢]؛ لأن الأصل في الاستفهام أن يدخل على الأفعال، أما كونها اسمية فباعتبار الصدر.

ورغم هذا التردد في نسبة بعض الجمل إلى الاسمية أو الفعلية إلا أننا نجد أن ابن هشام قد اهتدى إلى نواح هامة في الجملة، وسجل ملاحظات ما زالت جديرة بالاهتمام، فقد «ميز جملة تكون أصلا وأخرى تكون فرعا بمنزلتها؛ فضبط العلاقة بين الأصل البسيط «قام زيد» والفرع المحول بالبناء للمجهول «ضرب اللص»»[٣].

كما نجد مصطلح «العبرة بصدر الأصل» الذي طبقه على جمل لها ظاهر مختلف، نحو:

١ ـ كيف جاء زيد ؟

٢ ـ (فأي آيات الله تنكرون).

٣ ـ (ففريقا كذبتم وفريقا تقتلون).

٤ ـ (خشعا أبصارهم يخرجون).

فحكم على فعليتها اعتبارا بصدر الأصل، فهي ـ وإن تصدرها أسماء ـ محولة عن أصل فعلي بسيط هو (الفعل والفاعل)، وتقدمت الأسماء: «كيف» و «فأي آيات الله» و «فريقا» في الموضعين، و «خشعا أبصارهم»؛ لأنها في نية التأخير ـ كما يقول ـ أو لأنها فضلات

وقد كان بوسعه ـ رحمه الله ـ أن يطبق هذا المصطلح على الجملتين:

١ ـ كان زيد قائما[٤].　　　　　٢ ـ ظننته قائما.

وغيرهما من الأمثلة التي ذكرها؛ فيعدهما اسميتين؛ لأن العبرة بصدر الأصل، فهما ـ وإن تصدرهما فعل ـ اسميتان محولتان عن أصل اسمي بسيط، هو (المبتدأ والخبر)، ولو كان فعل ذلك لاطرد المعيار.

والقول بمبدأ الأصل والفرع يؤدي إلى القول بوجود نوعين من التركيب: التركيب الخارجي "SURFACE STRUCTURE" والتركيب الداخلي "DEEP STUCTURE" وهذا هو المعمول به في النحو التحويلي، والأول في نظرة التحويليين نتيجة نحصل عليها من إجراء عمليات معينة على التركيب الداخلي، تُعرف بالقواعد

(١) التغابن: ٦.　　(٢) مغني اللبيب، ص ٤٩٥.

(٣) د. نهاد الموسى: نظرية النحو العربي في ضوء مناهج النظر اللغوي الحديث، ص٦٦.

(٤) إذ إن أصل معمولي «كان» و «ظن» المبتدأ والخبر.

التحويلية، وهي من باب التفسير لا التقعيد[1]. فلكي نفسر العلاقة بين الجملتين[2]:

١ - أكَلَ الرجلُ التفاحةَ.

٢ - التفاحةَ أكَلَها الرجلُ.

نلاحظ أن الجملة (٢) مشتقة من (١): مما يدل على أنه بالإمكان - في موقع المفعول به - إجراء تحويل نقل الاسم إلى موقع الابتداء، ويترك هذا التحويل في الموقع الذي كان يحتله الاسم ضميراً عائداً إليه. فاشتقاق الجملة (٢) يتم كالتالي:

البنية الداخلية أو العميقة:

- أكلَ الرجل التُفّاحةَ.

تحويل نقل الاسم إلى موقع الابتداء:

- التفاحةُ أكل الرجلُ التفاحةَ. (+ ضمير).

البنية السطحية أو الخارجية:

- التفاحة أكَلها الرجلُ.

فالجملة (٢) فعلية محوّلة عن جملة (١).

وكذلك الجملة: «الرجلُ أكلَ التفاحةَ» جملة فعلية محولة من: «أكل الرجلُ التفاحةَ» بإجراء تحويل ينقل الاسم (الرجل) فيضعه في موقع ابتداء الكلام، ويترك هذا لتحويل ضميراً في المكان الذي كان يحتلّه الاسم.

ولقد تعدّدت تقسيمات الجملة عند المحدثين: واختلفت وجهاتهم في البحث وغاياتهم منه[3]، وليس من همة هذا البحث تفصيلُ ذلك، ولكنّا نُشير إلى أن مصطلح «العبرة بصدر الأصل» كان لدى بعضهم أساساً بنى عليه منهجاً ارتضاه في التحليل اللغوي، اعتمد فيه على وضع حدّ للجملة قائم على هذا المصطلح ومصطلحين آخرين أخذَهما من النّحو التوليدي والتحويلي[4]، وهو - لاريْبَ - يَصْدُرُ عن مناهج النحاة الأوائل فيما أصل وشاذَ.

---

(١) انظر: د. عبدالرحمن أيوب: المفهومات الأساسية للتحليل اللغوي عند العرب ص ١٤، وأما رد الفرع إلى الأصل عند النحاة فلا عتبارات تقعيدية قد يختلف فيها النحويون.

(٢) انظر: د. ميشال زكريا: الألسنية التوليدية والتحويلية وقواعد اللغة العربية ص ٣٧.

(٣) انظر في ذلك: د. عبدالرحمن أيوب: دراسات نقدية في النحو العربي ص١٢٥ ومابعدها، ود. إبراهيم أنيس: من أسرار اللغة ص ٢٧٥، ود. مهدي المخزومي: في النحو العربي نقد وتوجيه، ص ٣٩ - ٨٥، ود. محمد حماسة: العلاقة الإعرابية في الجملة بين القديم والحديث، ص ٤٠ ومابعدها وبرجشتراسر: التطور النحوي، ترجمة د. رمضان عبدالتواب، ص ١٦٤ ومابعدها.

(٤) انظر د. خليل عمايرة: في نحو اللغة وتراكيبها، ص ٧٤ ومابعدها.

وتقسيم ابن هشام الجملة إلى «صغرى» و«كبرى» و«ذات وجه» و«ذات وجهين» ليس تصنيفاً للجملة، وإنما هو تفريع لها، وهو إدراك واضح لفكرة الجملة النواة "KERNEL SENTENCE"، فقوله: «والجملة عبارة عن الفعل والفاعل» كـ قامَ زيدٌ والمبتدأ والخبر، كـ «زيدٌ قائم»(١) - بيانٌ لأدنى قدر تنعقد به الجملة: ففي الجملة الفعلية ويكتفى بالفعل والفاعل، وفي الاسمية يكتفى بالمبتدأ والخبر، ومايُضاف إلى الجملة - بعد ذلك - من عناصر ووظائف يحولها إلى جملة كبرى أو مركبة. وجدير بالملاحظة أن الجملة العربية غالباً ماتستطيل من ناحية اليسار دون اليمين(٢)، كما أن الإمكانات اللغوية المتاحة في إطالة الجملة تتنوع، وقبل أن نبين ذلك نشير إلى أن الأدوار الوظيفية في نظرية النحو العربي قد نوقشت من خلال مستويين. مستوى المفرد ومستوى الجملة، فالجمل أو أشباه الجمل التي يمكن أن «تحل محلَّ المفرد» جمل لها محل من الإعراب، والجمل التي «لاتحل محل المفرد» ليس لها محل من الإعراب. وفي ضوء هذه الوظائف للمفردات والجمل وأشباهها أتاح النظام النحوي في العربية وسائل لإطالة الجملة، فقد تطول (أي الجملة النواة) من خلال العناصر الإسنادية أو غير الإسنادية، ويتضح ذلك من الأمثلة التالية:

١ - (هذا يومُ يَنْفَعُ الصادقين صدقُهم)(٣).

(هذا مبتدأ، (يوم) خبر المبتدأ، وقد استطال الخبر بإضافته إلى الجملة الفعلية (ينفع الصادقين صدقهم).

٢ - (هو الذي يُسيركم في البر والبَحْر)(٤). استطال الخبر (الذي) بجملة الصلة التي يحتاج إليها الاسم الموصول.

٣ - (وهو الغفورُ الودودُ ذو العرش المجيد فَعّال لما يُريد)(٥).

وهو مبتدأ، أخبر عنه بخمسة أخبار.

٤ - (ووصينا الإنسان بوالديه حملته أمه وهناً على وهن وفصاله في عامين أن اشكر لي ولوالديك)(٦).

استطالت الجملة بجملتي الاعتراض: (حملته أمه وهناً على وهن) و(وفصاله في عامين).

وهكذا نجد أن الجملة في العربية قد تمتد وتطول بجملة الصلة أو المضاف إليها أو

---

(١) مغني اللبيب ص ٤٩٠

(٢) اليمين واليسار يتحددان بالنسبة للجملة النواة أو الجملة الأصلية.

(٣) المائدة/ ١١٩.

(٤) يونس/ ٢٢.

(٥) البروج/ ١٤ - ١٦.

(٦) لقمان/ ١٤.

الاعتراض أو بتعدد الخبر . . وغير ذلك من الوسائل(١)، ومن هنا فإن حديث ابن هشام عن الجمل التي لها محل من الإعراب والجمل التي لا محل لها من الإعراب(٢)، ثم تناوله حكم الجمل وأشباه الجمل بعد المعارف والنكرات(٣)، وذلك بعد تقسيمه الجملة إلى صغرى وكبرى - لافت للنظر، فكأنما هو يرى أن هذه الجمل ماهي إلا جمل مندمجة "EMBEDED" في الجملة النواة، وتشكل عمقاً زائداً لها(٤): فيؤدي ذلك إلى إطالة الجملة وتعقد بنائها. ورغم ذلك، فهل للجملة حد تقف عنده؟ إن ذلك يتوقف لاشك على قدرة المتكلم اللغوية وثقافته وتحكمه في التراكيب، كما يتصل بأمور نفسية وشعورية وسياقية: ولذلك يختلف طول الجملة وطريقة تكوينها من متكلم إلى آخر، بل من لغة إلى أخرى، طبقاً للطاقة التركيبية للغة. وأما ماأشار إليه ابن هشام بعَدَد الجمل التي يجوز الاعتراضُ بها، وحَصرَها فيما بين جملتين إلى ثماني جمل - كما جاء في آية الأعراف التي سبق تحليلها(٥) - فيبدو أنه تختص بالجمل المعترضة، وليس حداً مطلقاً.

وتجدر الإشارة إلى أن ابن هشام أقام الباب الثامن من «مغني اللبيب» على «ذكر أمور كلية يتخرج عليها ما لاينحصر من الصور الجزئية»(٦) واستوت هذه الأمور عنده إحدى عشرة قاعدة أثبتها عقب ذلك وأردف ببعض أمثلتها: مما يهيىء ضرباً من النظر يعين على فهم الظاهرة اللغوية: لأنه نابع من تبصر في تراكيب العربية وطول إلف بالنحو العربي في أصوله ومنطلقاته ومنهجه ومذاهبه.

وقريب من هذا النظر عند ابن هشام ماصدر عنه تشومسكي في نظريته من أن «اللغة تقوم على قاعدة القواعد المحدودة (FINITE) التي تفسر عددا لاينحصر (INFINIT) من الجمل»(٧) فهل يقود هذا الشبه إلى القول بأن تشومسكي تأثر بالنحو العربي في تكوينه العلمي، ومن ثم ظهرت آثار ذلك بصورة مباشرة أو غير مباشرة في نظريته؟ مسألة تحتاج إلى دراسة وبحث(٨).

---

(١) ومن هذه الوسائل في باب الجملة الفعلية ما يقيد به الفعل من مقيدات كالمفعولات الخمسة والحال والتمييز والاستثناء والجار والمجرور. . وفي باب الجملة الاسمية مايتعدد به الخبر والصور التي يتخذها، ومايتمم به المبتدأ أو الخبر من التوابع. .
انظر في هذا: د. حماسة: بناء الجملة العربية ص ١٧٦ ومابعدها.
(٢) مغني اللبيب ص ٥٠٠ ومابعدها. (٣) السابق، ص ٥٦٠.
(٤) جون ليونز: نظرية تشومسكي اللغوية، ترجمة وتعليق د. حلمي خليل، ص ٢١٩ حاشية الترجمة.
(٥) انظر فاتحة هذا الحديث عند حديث ابن هشام على الكلام والجملة.
(٦) مغني اللبيب ص ٨٨٥. (٧) د. نهاد الموسى: نظرية النحو العربي . . . . ص٦١.
(٨) انظر الموازنة التي عقدها الدكتور نهاد الموسى بين أصول النحو العربي وأصول النظرية التحويلية في هذه المسألة ص ٦١ - ٦٣.
وانظر أيضا: جون ليونز: نظرية تشومسكي اللغوية: ص ١٣ مقدمة المترجم ود. مازن الوعر، لقاء مع نوام تشومسكي، مجلة اللسانيات، جامعة الجزائر، ع(٦)، ١٩٨٢، ص ٧٢.

وخلاصة القول إن ابن هشام قد دَرَس الجملة دراسةً وافيةً سجل فيها نواحي وملاحظات هامة وتعليقات مازالت محتفظة بقيمتها، وليس إنصافاً أن يُقال بعد ذلك بأنه «لم يتجاوز في حديثه عن الجملة جمع ماكان متفرقا في أمهات الكتب النحوية»(١).

٢ - الشكل والمضمون

من المرتكزات الرئيسية المعوّل عليها في تحليل الجملة جانبا الشكل والمضمون أو المبنى والمعنى؛ فاللغة في نظر المحدثين نشاط مركب من عنصرين: عنصر الشكل أو المبنى «وهو الصورة الماديّة التي تتألف بها الأصوات في كلمات أو جمل»(٢) وعنصر المضمون أو المعنى «وهو المفهوم العقلي الذي يثيره في ذهن السامع نشاط المتكلم اللغوي»(٣).

وتنتظم المباني الصرفية في التركيب اللغوي طبقاً لقواعد لغوية محددة: ويتوقّف معنى الجملة على حصيلة تركيب هذه المباني وفق هذه القواعد(٤): ولذا يحسن في تحليل الجملة إلى مختلف مكوناتها وضبط وظائفها الفصل بين المبنى والمعنى «ودراستهما بصورة متوازية باعتبار الأول حاملاً للثاني ودالاً عليه: إذ ليست اللغة مبنى صرفاً ولا معنى صرفاً، وإنما هي الشكل الذي بمقتضاه نؤلف بين المبنى والمعنى»(٥).

ورغم أن معظم نحاة العربية تناولوا الظواهر اللغوية على أساس شكلي (FORMAL) وأجادوا في ذلك إجادة تامة إلا أنهم لم يقفوا عند حدود الشكل، بل عولوا على المعنى معولا كبيرا، ويمثل التفاتهم إليه «ملحظا ثابتا يفزعون إليه ويصدرون عنه في التفسير النحوي، وخاصة إذا تخلف التفسير على المستوى النحوي الخالص»(٦).

وللدراسات اللغوية الحديثة احتفال خاص بدراسة المعنى «يقويه ويدعمه أن المعنى في نظر هذه الدراسات صدى من أصداء الاعتراف باللغة كظاهرة اجتماعية»(٧) ومن ثم دعت الحاجة إلى تشقيق المعنى إلى ثلاثة معان فرعية(٨):

أحدها: المعنى الوظيفي "FUNCTIONAL MEANING"

الثاني: المعنى المعجمي "LEXICAL MEANING"

---

(١) د. عبدالقادر المهيري: الجملة في نظر النحاة العرب ص ٣٧.
(٢) د. عبدالرحمن أيوب: المفهومات الأساسية للتحليل اللغوي عند العرب، ص ١٣.
(٣) السابق ص ١٣.
(٤) د. داود عبده: التقدير وظاهر اللفظ ص ٦.
(٥) محمد الشاوش: ملاحظات بشأن تركيب الجملة ص ٢٣٩.
(٦) د. نهاد الموسى: نظرية النحو العربي.. ص ٧٣.
(٧) د. تمام حسان اللغة العربية معناها ومبناها ص ٢٨.
(٨) السابق، ص ٢٨ - ٢٩.

الثالث ـ المعنى الاجتماعي أو معنى المقام "CONTEXTUAL MEANING"

والمعنى على مستوى الأنظمة الصوتية والصرفية والنحوية ؛ هو معنى وظيفي «أى أن ما يسمى المعنى على هذا المستوى هو في الواقع وظيفة المبنى التحليلي»(١) ومهمة علم النحو هي دراسة العلاقات بين الأبواب النحوية ممثلة في المفردات التي في التركيب(٢) ؛ إذ إن هناك تفاعلا بين الوظيفة النحوية والمفردة التي تختار لشغلها، ويشكل هذا التفاعل بينهما مع الموقف المعين المعنى الدلالي للجملة(٣) .

ومن الملاحظات التي صدر عنها ابن هشام في الباب الخامس من «مغني اللبيب» أنه أقام الباب على «ذكر الجهات التي يدخل الاعتراض على المعرب من جهتها»(٤) وجعل أولى تلك الجهات « أن يراعي المعنى» ويقرر ابن هشام أن « أول واجب على المعرب أن يفهم معنى ما يعربه، مفردا أو مركبا» .

والمعنى الذي نصح ابن هشام المعرب أن يراعيه هو المعنى بفروعه الثلاثة السابقة ؛ وآية ذلك ما أورد من أمثلة وقع للمعربين فيها وهم ؛ لعدم نظرهم في موجب المعنى في التركيب :

١ ـ المعنى المعجمي:

ونظيره ما روي من « أن بعض مشايخ الإقراء أعرب لتلميذ له «بيت المفصل»(٥) :

لا يبعد الله التلبب والـ　　غارات إذ قال الخميس: نعم

فقال: «نعم حرف جواب، ثم طلبا محل الشاهد في البيت فلم يجداه، فظهر لي حسن لغة كنانة في « نعم الجوابية، وهي «نعم بكسر العين، وإنما هنا واحد الأنعام، وهو خبر لمحذوف، أي هذه نعم، وهو محل الشاهد»(٦) .

ونظير ذلك — أيضا قوله تعالى(٧): (فأماته الله مائة عام)، فإن ظاهر اللفظ يجعل انتصاب «مائة» بـ «أماته» ؛ قال ابن هشام: «وذلك ممتنع مع بقائه مع معناه الوضعي ؛ لأن الإماتة سلب الحياة، وهي لا تمتد، والصواب أن يضمن «أماته» معنى «ألبثه» فكأنه

---

(١) المرجع السابق ص ١٨٢ .

(٢) كل باب من الأبواب النحوية معنى وظيفي للكلمة المعربة، فحين نقول: جاء زيد، بالمعنى الوظيفي لـ «جاء» أنها فعل ماض، أي أنها تقوم في التركيب بدور الفعل الماضي وتؤدي وظيفته النحوية الخاصة به.

(٣) انظر د. محمد حماسة: النحو والدلالة ص ٩ .　　(٤) مغني اللبيب ص ٦٨٤ .

(٥) البيت للمرقش الأكبر عمرو بن سعد. والتلبب لبس السلاح. والخميس الجيش، والمعنى لاقطع الله عهدي بلبس السلاح وبالإغارة عندما يقول الجيش: هذه نعم فأغيروا عليها.

انظر مغني اللبيب ص ٦٨٤. المفصل للزمخشري ص ٢٥، ٣١١ وشرح المفصل ١/ ٩٤.

(٦) مغني اللبيب ص ٦٨٤ .　　(٧) البقرة ٢٥٩ .

قيل : فألبثه الله بالموت مائة عام، وحينئذ يتعلق به الظرف بما فيه من المعنى العارض له بالتضمين، أي معنى اللبث لا معنى الإلباث ؛ لأنه كالإماتة في عدم الامتداد»(١) .

وكذلك لم يجوز ابن هشام إعراب فواتح السور «على القول بأنها من المتشابه الذي استأثر الله بعلمه»(٢) وفواتح السور مثل: ألم، حم، ... ليس لها معنى معجمي ؛ ولذا لا يجوز إعرابها.

٢ ـ المعنى الاجتماعي أو معنى المقام:

ومن ذلك قوله تعالى(٣): (وإني خفت الموالي من ورائي) فإن المتبادر تعلق «من» بـ «خفت»، وهو فاسد في المعنى ؛ لأنه يسلم إلى البعد عن دلالة التركيب وسياق الموقف أو المقام الملابس له ؛ فهو لم يخف من وراءه، وإنما خاف ولايتهم من بعده وسوء خلافتهم ؛ ولذا وجب تعلق «من» بـ «الموالي» ؛ لما فيه من معنى الولاية(٤) .

وقوله تعالى(٥) : (أصلاتك تأمرك أن نترك ما يعبد آباؤنا أو أن نفعل في أموالنا ما نشاء) ظاهر اللفظ فيه يوهم عطف «أن نفعل على «أن نترك» وذلك فاسد ؛ لأنه لم يأمرهم أن يفعلوا في أموالهم ما يشاءون، وإنما المعنى أنه أمرهم ترك فعل مايشاءون في أموالهم. ولذا يعطف «أن نفعل» على «ما» التي هي مفعول به للفعل «نترك»، أي: أن نترك ما يعبد آباؤنا أو أن نفعل...(٦).

٣ ـ المعنى الوظيفي:

وقد جعل ابن هشام الجهة الثانية من عشر الجهات التي يدخل الاعتراض على المعرب من جهتها «أن يراعي المعرب معنى صحيحا، ولا ينظر في صحته في الصناعة»(٧) والمعنى الذي يريده - هنا - المعنى الوظيفي، ويريد بالصناعة جانب الشكل الذي يتمثل في نظام عناصر الجملة وما يتضح له من ضوابط(٨) ؛ وآية ذلك ما أورده من أمثلة منها :

قول بعضهم في قوله تعالى(٩) (وأنه أهلك عادا الأولى . وثمود فما أبقى) إن ثمودا مفعول مقدم ؛ قال ابن هشام: «وهذا ممتنع ؛ لأن لـ «ما» الصدر، فلا يعمل ما بعدها فيما قبلها ؛ وإنما هو المعطوف على «عادا» أو هو بتقدير: وأهلك ثمودا»(١٠) ونظيره قول بعضهم في بيت المتنبي يخاطب الشيب :

---

(١) مغني اللبيب ص ٦٨٧. (٢) مغني اللبيب ص ٦٨٤.
(٣) مريم / ٤. (٤) مغني اللبيب ص ٦٨٧.
(٥) هود / ٨٧. (٦) مغني اللبيب ٦٨٦. (٧) مغني اللبيب ٦٩٨.
(٨) انظر د. محمد عبادة الجملة العربية دراسة لغوية نحوية ص ١٧٠ - ١٧١.
(٩) النجم : ٥٠ - ٥١. (١٠) مغني اللبيب ص ٦٩٨.

ابعد بعدت بياضا لا بياض له لأنت أسود في عيني من الظلم

إن «من» متعلقة بـ «أسود» ؛ قال ابن هشام: «وهذا يقتضي كونه اسم تفضيل، وذلك ممتنع في الألوان، والصحيح أن «من الظلم» صفة لأسود، أي أسود كائن من جملة الظلم»[1].

وقول بعضهم في قوله تعالى[2]: (هل ننبئكم بالأخسرين أعمالا) مفعول به، ورده ابن خروف[3] بأن «خسر» لا يتعدى، ووافقه الصفار[4]، وعلق ابن هشام قائلا: «وثلاثتهم ساهون ؛ لأن اسم التفضيل لا ينصب المفعول به، ولأن «خسر» متعد[5]».

والعلاقة بين المبنى (مفردا أو مركبا) والمعنى الوظيفي في التركيب تحددها ضوابط وقيم خلافية تسعف في تفسير صور أساسية من الظاهرة اللغوية. وهذه العلاقة من الملاحظ التي أقام عليها النحويون تحديدهم الأبواب النحوية، كما تعد من الملاحظ التي بنوا عليها منهجهم في التحليل النحوي ؛ ويعد مؤرخو اللغة العرب «أول من اعتبر العلاقة بين صيغة الكلمة، على مستوى الصرف، ووظيفتها في التركيب على مستوى النحو»[6] ولذا نجد ابن هشام ينبه المعرب على مراعاة «الشروط المختلفة بحسب الأبواب والشرائط»[7]. وأورد ابن هشام ستة عشر نوعا من الشرائط والضوابط، وأشار «إلى بعض ما وقع فيه الوهم للمعربين»[8] لعدم مراعاتها ؛ ومن ذلك قوله:

١ ـ اشتراطهم الجمود لعطف البيان والاشتقاق للنعت، ومن الوهم في الأول قول الزمخشري (٥٣٨ هـ) في(ملك الناس إله الناس)[9]: إنهما عطف بيان، والصواب أنهما نعتان. و من الخطأ في الثاني قول كثير من النحويين في نحو «مررت بهذا الرجل»: إن الرجل نعت ... والحق أنه عطف بيان[10].

٢ ـ اشتراطهم التعريف لعطف البيان ولنعت المعرفة، والتنكير للحال والتمييز، وأفعل من، ونعت النكرة.

ومن الوهم في الأول قول جماعة في «صديد» من (ماء صديد)[11]: إنه عطف بيان،

---

(١) السابق ص ٧٠٣. (٢) الكهف ١٠٣.

(٣) علي بن محمد، نحوي أندلسي، له: شرح كتاب سيبويه، وشرح الجمل، مات سنة ٦٠٩ هـ.

(٤) قاسم بن علي، من نحاة الأندلس، صحب ابن عصفور، وشرح كتاب سيبويه، مات سنة ٦٣٠ هـ.

(٥) مغني اللبيب ص ٧٠٦ ومن تعدى «خسر» قوله تعالى ﴿خسر الدنيا والآخرة﴾ الحج / ١١.

(٦) د. نهاد الموسى نظرية النحو العربي ص ٧٨.

(٧) مغني اللبيب ص ٧٤١. (٨) ﴿قل اعوذ برب الناس ● ملك الناس ● إله الناس﴾ الناس ١ - ٣.

(٩) مغني اللبيب ص ٧٤٢. (١٠) مغني اللبيب ، ٧٤٢

(١١) تتمتها: ﴿ويسقى من ماء صديد﴾ إبراهيم / ١٦.

وهذا إنما هـو معترض على قول البصريين ومن وافقهم، فيجـب عندهم في ذلـك أن يكون بدلا، وأما الكـوفيون فيرون أن عطف البيان في الجوامد كالنعـت في المشتقات؛ فيكون في المعارف والنكرات[1].

ومن الوهم في الثاني قول مكي[2] في قراءة ابن أبي عبلة[3] (فإنه آثم قلبه)[4] بالنصب: إن «قلبه» تمييز، والصواب أنه مشبه بالمفعول به، كحسن وجهه، أو بدل من اسم «إن»[5].

٣ ـ اشتراطهم المفرد في بعض المعمـولات والجملـة في بعض؛ فمـن الأول: الفاعـل ونـائبه، ومـن الثاني: خبر «أن» المفتـوحـة إذا خففت، وخبر القـول المحكي وجـواب الشرط وجواب القسم[6].

٤ ـ اشتراطهـم في بعض الجمل الخبريـة، وفي بعضها الإنشـائية؛ فالأول كثير كـالصلة والصفة والحال، والجملة الواقعة خبرا لـ «كان» أو خبرا لـ «إن» أو لضمير الشـأن. ومن الثاني جواب القسم الاستعطافي[7].

وإلى جانـب هذه الضـوابط والقيم الخلافيـة يعنى ابن هشـام ببيان الفـروق بين وظائف نحوية يمكن أن يفضي عدم معرفة الفروق بينها إلى خطأ في التحليل الإعرابي، ومن ذلك ما أورده في الباب الرابع من «مغني اللبيب» في ذكر أحكـام يكثر دورها ويقبح بالمعرب جهلها وعدم معـرفتها على وجهها[8]، ومن ذلـك: ما يعرف بـه المبتدأ من الخبر، والفاعـل من المفعول، وما افترق فيه عطف البيان والبدل، واسم الفاعل والصفة المشبهة ...

السـياق اللغوي:

وعلى نحو ما يلحـظ ابن هشام أن البنية الصرفية — مفردة أو مـركبة — لها دور مهم في وصف الظـاهرة النحـوية أو تفسيرهـا؛ نراه يمد بصره إلى مـا حولها مـن عناصر لغـوية في السـياق، تجعل هذه البنية تحتمل أكثر من وظيفة نحويـة، ويوجد ما يرجح كلا منها؛ ومن ذلك قوله تعالى[9]: (فاجعل بيننا وبينـك موعدا) فيحتمل أن المراد وعد، أو زمان وعد، أو مكان وعـد، قال ابن هشـام[10]: فـإن الموعد محتمل للمصدر؛ ويشهـد له[11]: (لا

(١) مغني اللبيب ص ٧٤٣.

(٢) مكي بن أبي طالب القيسي، عالم بالتفسير والقراءات والعربية، له «مشكل إعراب القرآن» وكتب أخرى كثيرة، مات ٤٣٧ هـ.

(٣) إبراهيم بن شمر أبي عبلة، تابعي قارئ، مات سنة ١٥٢هـ.

(٤) ﴿ولا تكتموا الشهادة ومن يكتمها فإنه آثم قلبه﴾ البقرة/ ٢٨٣. (٥) مغني اللبيب ص ٧٤٥.

(٦) السابق، ٧٥٥ - ٧٥٦. (٧) السابق ص ٧٦١. (٨) السابق ص ٥٨٨.

(٩) تتمتها: ﴿لا نخلفه نحن ولا أنت مكانا سوى قال موعدكم يوم الزينة وأن يحشر الناس ضحى﴾ طه/ ٥٨.

(١٠) مغني اللبيب ص ٧٧٦ - ٧٧٧.

(١١) في حاشية الدسوقي على مغني اللبيب ٢/ ٢٢٨ أي لأن الذي يتصف بالاختلاف وعدمه الوعد، لا زمانه ولا مكانه.

نخلفه نحن ولا أنت) ، وللزمان ويشهد له : (قال موعدكم يوم الزينة)، وللمكان ويشهد له : (مكانا سوى)، وإذا أعرب «مكانا» بدلا منه لا ظرفا لـ «نخلفه» تعين ذلك وارتفع الاحتمال.

ولئن هداه هذا النظر إلى استكناه الوظائف النحوية بالنظر إلى العناصر اللغوية المجاورة، فقد امتد بصره - أيضا - إلى عناصر لغوية جاءت في تركيب نظير للتركيب موضع النظر ؛ ومن ذلك ما أورده في الجهة السابعة من عشر الجهات التي يدخل الاعتراض على المعرب من جهتها، وهو أن يحمل المعرب «كلاما على شيء، ويشهد استعمال آخر في نظير ذلك الموضع بخلافه، وله أمثلة :

أحدها - قول الزمخشري في (ويخرج الميت من الحي)[1]: إنه عطف على (فالق الحب والنوى)، ولم يجعله معطوفا على (يخرج الحي من الميت) ؛ لأن عطف الاسم على الاسم أولى، ولكن مجرد قوله تعالى[2]: (يخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي) بالفعل فيهما يدل على خلاف ذلك»[3].

وقول بعضهم في (ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله)[4]: إن اسم الله — سبحانه وتعالى - مبتدأ أو فاعل، أي الله خلقهم، أو خلقهم الله ؛ قال ابن هشام[5] : والصواب الحمل على الثاني ؛ (ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن خلقهن العزيز العليم)[6]).

الأداء الصوتي :

ويعتد ابن هشام بالأداء الصوتي عنصرا في التحليل يسعف في تفسير الظاهرة النحوية ؛ ومن ذلك ما أورده في العنصر الثالث عشر من الجهة الأولى التي يدخل الاعتراض على المعرب من جهتها ؛ وذلك «ما حكاه بعضهم من أنه سمع شيخا يعرب لتلميذه «قيما» من قوله تعالى(ولم يجعل له عوجا قيما)[7] صفة لـ «عوجا»، قال: فقلت له : يا هذا كيف يكون العوج قيما ؟ وترحمت على من وقف من القراء على ألف التنوين في «عوجا» وقفة لطيفة دفعا لهذا التوهم»[8] .

---

(١) تتمتها ﴿إن الله فالق الحب والنوى يخرج الحي من الميت ومخرج الميت من الحي﴾ الأنعام ٩٥ .

(٢) يونس : ٣١.

(٣) مغني اللبيب، ص ٧٧٦

(٤) الزخرف / ٨٧.

(٥) مغني اللبيب ص ٧٧٦

(٦) الزخرف / ٩.

(٧) الكهف / ١ - ٢.

(٨) مغني اللبيب ص ٦٩٢.

ومن ذلك - أيضا - قول بعضهم في قوله تعالى: ﴿قل تعالوا أتل ما حرم ربكم عليكم أن لا تشركوا به شيئا﴾(١): إن الوقف قبل «عليكم»، وإن «عليكم» إغراء: قال ابن هشام(٢): وهو حسن، وبه يتخلص من إشكال في الآية محوج للتأويل(٣).

والوقف عنصر صوتي يؤدي مايؤديه التنغيم في الكلام(٤)، باعتباره ظاهرة صوتية تزدوج مع البنية اللغوية للتركيب؛ فتساعد على فهم قيم التراكيب ودلالاتها.

وعلى هذا فليس النحو عند ابن هشام مقتصراً على الخط الأفقي السطحي للتركيب، بل ينتظم المستويات: الصوتية والصرفية والنحوية والدلالية.

٣ - الرجوع إلى الأصول المقدّرة:

لاتعد ملاحظة الشكل وحده أو ظاهر اللفظ أمراً كافياً في تفسير الظاهرة النحوية، وقد أدرك النحاة العرب أن وراء التركيب الظاهر يكمن تركيب آخر يتم في ضوئه تفسير الظاهرة وفهم معناها، وليس التأويل والتقدير في النحو العربي إلا ضبطاً للعلاقة بين التركيب الظاهر «والأصول التي تنتظم بنيته عندهم»(٥)، لأن «بنية الجملة أو تركيبها لاتعطينا دائماً كل شيء عن العلاقة النحوية»(٦).

وهذا الأساس المزدوج الذي أدركه النحاة(٧)، هو الأساس نفسه الذي تنادي به النظرية التوليدية والتحويلية: البنية السطحية "SURFACE STRUCTURE"، والبنية العميقة "DEEP STRUCTURE"، كما أن الجانب النظري لكلٍّ من الاتجاهين هو الاعتماد على المعنى في تفسير ظاهر اللفظ(٨).

---

(١) الأنعام / ١٥١.

(٢) «الأشكال هو أن «ما» من قوله «ما حرم» موصولة، و«أن لا تشركوا» بدل أو خبر مبتدأ محذوف، وكلاهما مشكل، لأن المحرم الإشراك لا عدمه، وأن الأوامر الواردةبعد ذلك معطوفة على «لاتشركوا» وفيه عطف الإنشاء على الخبر، وحمل المعاني الواضحة المأمور بها محرمة ليحوج ذلك إلى التأويل بادعاء أن «لا» زائدة لا نافية، والمعنى على القول بالإغراء حسن سالم من تلك التكلفات كلها، وعطف الأوامر على المحرمات باعتبار حرمة أضدادها وجعل الخبر السابق إنشاء معنى، والمعنى عليكم أن لاتشركوا به شيئا، أي الزموا ترك الشرك به «حاشية الدسوقي على مغني اللبيب ٢/ ١٨٥.

(٣) انظر: د. محمود السعران علم اللغة مقدمة للقارىء العربي ص ٢٢٥.

(٤) د. نهاد الموسى: نظرية النحو العربي ص ٨٤.

(٥) HOCKETT: A COURSE IN MODERN LINGUISTICS, P 246.

(٦) انظر د. عبدالرحمن أيوب: المفهومات الأساسية للتحليل اللغوي عند العرب، ص ١٤.

(٧) عاب البنيويون على النحاة التقليديين اعتمادهم المعنى عنصرا في التحليل اللغوي، ولكن التحويليين اتخذوا موقفا منصفا بإزاء النظر النحوي التقليدي: مما عده بعض الباحثين رد اعتبار للنحو العربي انظر:

١ - د. نهاد الموسى: نظرية النحو العربي... ص ٣٧ ص ٧١ (حاشية ٤٨).

٢ - جون سيرل: تشومسكي والثورة اللغوية، ص ١٢٥.

٣ - د. مازن الوعر: علم اللسان من البنيوية إلى الذهنية ص ٢٥ - ٢٦.

وتلقانا في «مغني اللبيب» أمثلة كثيرة يشير ابن هشام إليها، ويقدّر ما يحتمل معناها أو مايكون عرض لها من حذف أو تقديم أو تأخير أو غيره؛ مما يحتمه واقع اللغة وتركيبها، ومن ذلك:

١ - ماأورده في باب «المنصوبات المتشابهة»(١)، نحو قولهم: «سِرتُ طويلاً» وهو تركيب يحتمل عنده:

١ - سِرْتُ سيراً طويلاً. ٢ - سِرْتُ زمناً طويلاً.

٣ - سِرْتهُ طويلاً.

فعلى (١) يكون (طويلاً) نصباً على المصدر الذي نابت عنه صفته، وعلى (٢) يكون نصباً على الظرفية، وعلى (٣) يكون نصباً على الحالية.

ونظيره قوله تعالى(٢): (وأُزْلِفَتِ الجنّةُ للمتقين غَيْرَ بعيد)، ويحتمل:

١. وأزلفتِ الجنّةُ للمتقين إزلافاً غيرَ بعيد. (نصب على المصدر).

٢. وأزلفتِ الجنة للمتقين زمنا غيرَ بعيد. (نصب على الظرفية).

٣. وأزلفتِ الجنة للمتقين غَيرَ بعيد. (أي الإزلاف في حال كونه غير بعيد، وهي حالة مؤكدة).

وواضح أن ابن هشام لاذ إلى هذه التركيبات المقدرة بسبب من احتمالها هذه المعاني التي يتطلبها تركيبها، ولاشك أن دلالة كل تقدير يختلف عن الآخر.

٢ - كما عالج جملاً ذات شكل ظاهري مختلف، نَتَج عن نقل إحدى المفردات من موقع إلى موقع، ولكنها - رغم ذلك - ذات معنى واحد، ومن ذلك ماأورده في الجهة الخامسة(٣) من عشر الجهات التي يدخل الاعتراض على المعرب من جهتها.

١. زيدٌ نِعْمَ الرجلُ.

٢. ونِعْمَ الرجلُ زيدٌ.

قال ابن هشام(٤): يَتعين في «زيد» - في الجملة الأولى - الابتداء، وقيل: يحتمل «زيد» في الثانية أن يكون مبتدأ أو خبرا لمبتدأ محذوف، أي الممدوح زيد.

وقال ايضا(٥): يجوز في «زيدٌ عسى أن يقومَ» نقصان «عسى» فاسمها مستتر(٦)،

---

(١) مغني اللبيب ص ٧٢٩. (٢) ق/ ٣١. (٣) مغني اللبيب ص ٧٢٢.
(٤) السابق ص ٧٢٤. (٥) السابق ص ٧٢٧.
(٦) وخبرها «أن يقوم».

وتمامها فـ «أنْ» والفعل مرفوع المحل بها. ويجوز الوجهان في «عسى أنْ يقومَ زيد»، فعلى النقصان «زيد» اسمها وفي «يقوم» ضميره[1]، وعلى التمام لا إضمار وكل شيء في محله[2].

٣ - وقد يكون التقدير بسبب وجود بنى باطنية مختلفة للتركيب الظاهر. نحو «ضربْتُ زيداً ضاحكاً»: قال ابن هشام[3]: يحتمل كون «ضاحكاً» حالاً من الفاعل، وكونه حالاً من المفعول.

وهذا يعني أن الجملة مشتقة من بنيتين عميقتين مختلفتين، لكل منها دلالة مختلفة: وذلك بسبب الضمير المستتر في «ضاحكاً» واحتمال عوده على الفاعل أو المفعول، والتقدير:

١. ضربْتُ زيداً وأنا أضْحَكُ.

٢. ضربْتُ زيداً وهو ضاحِكٌ.

ونظيره قوله تعالى ﴿وقاتلوا المشركين كافة﴾[4]، قال ابن هشام: «وتجويز الزمخشري الوجهين في (ادخلوا في السلم كافة)[5] وَهْمٌ: لأن «كافة» مختص بمن يعقل[6].

٤ - وقد يكون التقدير بسبب تعدد المعنى الوظيفي للمبنى الواحد، ومن ذلك «أعجبني ماصَنَعْتَ»: إذ يجوز كون «ما» بمعنى «الذي»، وكونها نكرة موصوفة، وكونها مصدرية، والتقدير:

١. أعْجبني الذي صنَعْتَه.

٢. أعْجبني شيء صنَعْتَه.

٣. أعْجبني صنْعك.

فإذا كانت «ما» موصولاً اسمياً أو نكرة موصوفة فلابد من ضمير عائد عليها من صلتها، بخلاف ما إذا كانت مصدرية فلا عائد. قال ابن هشام: وأما قوله تعالى ﴿حتى تُنْفقوا مِمّا تُحِبُّون﴾[7] فتحتمل «ما» الموصولة والموصوفة دون المصدرية، لأن المعاني لاينفق منها[8].

---

(١) وخبرها «أن يقوم» وفاعل «يقوم» ضمير مستتر يعود على «زيد».

(٢) أي أن المصدر المؤول «أن يقوم» في محل رفع فاعل «عسى»، و«زيد» مرفوع بـ «يقوم» على الفاعلية، والتقدير: عسى قيام زيد.

(٣) مغني اللبيب ص ٧٣٢ - ٧٣٣. (٤) التوبة / ٣٦. (٥) البقرة ٢٠٨.

(٦) مغني اللبيب، ص ٧٣٣، وقال الزمخشري في الكشاف (١/ ٣٥٣): «ويجوز أن يكون «كافة» حال من «السلم»: لأنها تؤنث كما تؤنث الحرب: قال:

السلم تأخذ منها مارضيت به ... والحرب يكفيك من أنفاسها جرع

(٧) آل عمران / ٩٢. (٨) مغني اللبيب ص ٧٣٧.

٥ - وقد تدفع دلالة السياق إلى حذف بعض عناصر الجملة: فيردُّ التركيب الظاهر إلى التركيب المقدر وَفْقاً لهذه الدلالة أو لمقتضاها ومقتضى اللغة ونواميسها الغالبة، وقد عقد ابن هشام باباً مستوعباً طويلاً للحذف على اعتبار أنه «من المهمات»(١). وعرض لشرط الحذف وبيان مكان المقدر ومقداره وكيفيته. وأماكن من الحذف يتمرن بها المعرب، موزعة على الأبواب، ومن أمثلة ذلك:

١. (حُرِّمَتْ عليكم أمهاتُكم)(٢)، أي حرم عليكم استمتاعهن، بتقدير مضاف، والذي أوجب التقدير أن حكم التحريم لايتعلق إلا بالأفعال(٣).

٢. (وكَمْ منْ قرية أهلكناها فجاءها بأسنا بَيَاتاً أو هم قائلون)(٤)، على تقدير: وكم من أهل قرية أهلكنَا أهلها فجاء أهلها بأسنا، كذا قدره النحويون قال ابن هشام(٥): وخالفهم الزمخشري في التقديرين الأولّين: لأنّ القرية تهلك، ووافقهم في الثالث: لأجل قوله تعالى: ﴿أو هُم قائلون﴾.

٣. ﴿وألنا له الحديد أن اعمل سابغات﴾(٦) والتقدير: أن اعمل دروعاً سابغات.

٤. ﴿وما أدراك ماالحطمة نارُ الله الموقدةُ﴾(٧).

أي هي نارُ الله الموقدةُ، على تقدير مبتدأ محذوف اقتضاه التركيب.

ويرى ابن هشام أن «الحذف الذي يلزم النحوي النظر فيه هو مااقتضته الصناعة»(٨) ومرادُه بالصناعة مجموعة القواعد التي تنضبط بها أصولية الجملة، وماعدا ذلك من العوامل غير النحوية «نحو قولهم في نحو: (سرابيل تقيكم الحر)(٩): إن التقدير: والبردَ، ونحو: ﴿وتلك نعمة تمنها عليَّ أن عبدت بني إسرائيل﴾(١٠): إن التقدير: ولم تعبدني. ففضول في فن النحو، وإنما ذلك للمفسر... ولم أذكر ذلك في كتابي جرياً على عادتهم.. لأني وضعت الكتاب لإفادة متعاطي التفسير والعربية جميعا»(١١).

وواضح من الأمثلة السابقة أن التقدير كان لحاجة التركيب وواقع اللغة، ولست أوافق بعض المحدثين على «أنّ كثيراً من تقديرات النحاة لاسند لها لغويا، وقد لجئوا إليها لتبرير حركة إعراب أو للحفاظ على قاعدة تبنوها ولم يشاءوا تغييرها»(١٢).

---

(١) مغني اللبيب / ٧٨٦.
(٢) النساء / ٢٣. (٣) مغني اللبيب ص ٨١١. (٤) الأعراف / ٣.
(٥) مغني اللبيب ص ٨١٢ - ٨١٣.
(٦) سبأ/ ١١. (٧) الهمزة/ ٥ - ٦. (٨) مغني اللبيب ص ٨٥٣.
(٩) النحل / ٨١. (١٠) الشعراء / ٢٢. (١١) مغني اللبيب ص ٨٥٣.
(١٢) د. داود عبده: ابحاث في اللغة ص ٢١ وانظر - ايضا - للمؤلف التقدير وظاهر اللفظ ص ١٤.

فالتقدير في اللغة ليس مرفوضاً من حيث المبدأ، ولجوء النحاة إلى تقديرات غايتها تبرير الحركة الإعرابية في بعض الشواهد والأمثلة لايقوم دليلاً على أن أغلب تقديراتهم كانت لأجل تبرير الحركة الإعرابية، وآية ذلك ماقدمناه من أمثلة صدّر فيها ابن هشام عن حاجة التركيب للتقدير[١]، أو بسبب من الغموض في بنيتها التركيبية، وهي ظاهرة لغوية في جميع اللغات[٢]، وكانت من اعتراضات تشومسكي الرئيسة على مدرسة التحليل إلى المؤلفات المباشرة، لِعَجْزِها عن تفسير جمل بسببٍ من بنيتها التركيبية[٣].

ولايعيب النحويين اختلافهم في التقدير: فقد يكون لأحدهم رأي وافتراض يختلف قليلاً أو كثيراً عن افتراض سواه، ومعيار التفاضل بين الفرضيات المختلفة هو حاجة التركيب إلى المقدر أو عدم حاجته إليه: ويتضح ذلك من أمثلة أوردها ابن هشام وخرجها بعضهم «على خلاف الأصل أو على خلاف الظاهر لغير مقتض»[٤] يستوجب التقدير الذي ذهب إليه، ومن ذلك قول مكي (٤٣٧هـ) في قوله تعالى[٥] ﴿لاتبطلوا صدقاتكم بالمن والأذى كالذي ينفق ماله رئاء الناس﴾. إن الكاف نعتٌ لمصدر محذوف، والتقدير: لاتبطلوا صدقاتكم إبطالاً كالذي ينفق ماله.. وعلق ابن هشام قائلاً: «ويلزمه أن يقدر إبطالاً كإبطال الذي ينفق، والوجه أن يكون (كالذي) حالاً من الواو، أي لاتبطلوا صدقاتكم مشبهين الذي ينفق، فهذا الوجه لاحذف فيه»[٦].

ومن ذلك أيضاً مانبه عليه: «أنه قد يظن أن الشيء من باب الحذف، وليس منه»[٧] وذلك ما «جرى عادة النحويين أن يقولوا: يحذف المفعول اختصاراً واقتصاراً، ويريدون بالاختصار الحذف لدليل، وبالاقتصار الحذف بغير دليل، ويمثلونه بنحو (كلوا واشربوا). أي أوقعوا هذين الفعلين»[٨]. والتحقيق في المسألة عنده أن يقال: إنه تارة يتعلق الغرض بالإعلام بمجرد وقوع الفعل من غير تعيين من أوقعه أو من وقع عليه، فيجاء بمصدره مسنداً إلى فعل كون عام، فيقال: حَصَلَ حريق أو نهب. وتارة يتعلق بالإعلام بمجرد إيقاع الفعل، فيقتصر عليهما، ولايذكر المفعول، ولاينوى؛ إذ المنوي

---

(١) وانظر د. نهاد الموسى نظرية النحو العربي.. ص ٨٨، حاشية ٨٤.

(٢) انظر داود عبده: التقدير وظاهر اللفظ ص ٧، وقد أطلق تشومسكي على هذه الجمل مصطلح «الترادف التركيبي CINSTRUCTIONAL HOMONYMITY وسماها غيره الجمل الغامضة أو ذات المعاني المتعددة، وأطلق عليها مصطلح AMBIGUOUS SENTENCES.

انظر: N. DHOMSKY: SYNTACTIC STRUCTURES, P. 28. 83.

(٣) انظر أمثلة ذلك: :

١ - جون سيرك: تشومسكي والثورة اللغوية ص ١٣٠ ومابعدها.

٢ - د. حلمي خليل العربية والغموض ص ٢٢١٣ ومابعدها.

(٤) مغني اللبيب ص ٧٨٢. (٥) البقرة/ ٢٦٤. (٦) مغني اللبيب ص ٧٨٢.

(٧) السابق ص ٧٩٧. (٨) السابق ص ٧٩٧

كالثابت، ولايسمى محذوفاً، لأن الفعل ينزل لهذا القصد منزلة مالا مفعول له، ومنه: (ربي الذي يحي ويميت)(1)، (هل يستوي الذين يعلمون والذين لايعلمون)(2).. إذ المعنى: ربي الذي يفعل الإحياء والإماتة، وهل يستوي من يتصف بالعلم ومن ينتفي عنه العلم.

ومن لطيف ماتهيأ لابن هشام في مسألة الأصول المقدرة: اعتباره «بيان كيفية التقدير» أو مايعرف بـ«حفظ المراتب» على حد قول ابن جني في «الخصائص»(3). فقد يستدعي «الكلام تقدير أسماء متضايفة، أو موصوف وصفة مضافة، أو جار ومجرور مضمر عائد على مايحتاج إلى الرابط، فلا يقدر أن ذلك حذف دفعة واحدة، بل على التدريج فالأول نحو (كالذي يغشى عليه)(4) أي كدوران عين الذي...

والثاني كقوله(5):

إذا قامتا تضوع المسك منهما   نسيم الصبا جاءت بريّا القرنفل

أي تضوعاً مثل تضوع نسيم الصبا.

والثالث كقوله تعالى: ﴿واتقوا يوما لاتجزي نفس عن نفس شيئا﴾(6) أي لاتجزي فيه، ثم حذفت «في» فصار لاتجزيه، ثم حذف الضمير منصوباً لامخفوضاً، هذا قول الأخفش (211هـ)، وعن سيبويه أنهما حذفا دفعة واحدة»(7).

وهذا النظر في ترتيب تقدير المحذوف يعرف عند التحويليين بـ "RULE OR-DERING" أي ترتيب الأحكام(8)؛ فقد وضع التحويليون قواعد تحول التركيب الباطني - الذي يحتوي على معنى الجملة إلى التركيب الظاهري الذي يجسد مبناها، ويرون أنه «لابد أن تنشأ القوانين التحويلية وتطبق بترتيب معين من أجل البساطة والصحة اللغوية»(9).

ومن أهم هذه القواعد عند التحويليين: الحذف والإحلال والتوسع والاختصار والزيادة وإعادة الترتيب(10).

---

(1) البقرة 258

(2) الزمر / 9.

(3) 3/ 5 وانظر د. نهاد الموسى: نظرية النحو العربي ص 85 - 86.

(4) تمتها: ﴿فإذا جاء الخوف رأيتهم ينظرون إليك تدور أعينهم كالذي يغشى عليه من الموت﴾ الأحزاب / 19.

(5) البيت من معلقة أمرىء القيس.   (6) البقرة / 48.

(7) مغني اللبيب ص 803 - 804.

(8) د. نهاد الموسى: نظرية النحو العربي... ص 85.

(9) د. محمد علي الخولي: قواعد تحويلية للغة العربية ص 40.

(10) د. عبده الراجحي النحو العربي والدرس الحديث ص 140.

وبعد «أن» تعويض «ما» عنها ارتكب   كمثل «أمّا أنت برا فاقترب»

ذكر في هذا البيت أن «كان» تحذف بعد «أن» ويعوض عنها «ما» ويبقى اسمها وخبرها.

والبنية الداخلية أو العميقة للمثال السابق(١):

أن كنت براً فاقترب

١ - وبتطبيق قانون التوسع "EXPANSION" عند التحويليين:

أن كنت برا فاقترب ⟵ أن كان أنت برا فاقترب.(٢)

٢ - وبتطبيق قانون الحذف "DELETION":

أن كان أنت برا فاقترب ⟵ أن ما أنت برا فاقترب.

٣ - وبتطبيق قانون التعويض "REPLACEMENT":

أن أنت برا فاقترب ⟵ أن ما أنت برا فاقترب.

٤ - وبتطبيق قانون الاختصار "REDUCTION" بإدغام نون «أن» في ميم «ما».

أن ماأنت برا فاقترب ⟵ أما أنت برا فاقترب.

ويلحظ مما سبق أهمية ترتيب القواعد التحويلية(٣).

❋ ❋ ❋

(١) انظر د. أحمد سليمان ياقوت: في علم اللغة التقابلي ص ٧٠ - ٧١.

(٢) السهم يشير إلى نتاج القواعد التحويلية.

(٣) وانظر الأمثلة التي عرض لها د. داود عبده في بحثه: التقدير وظاهر اللفظ، الفكر العربي، بيروت، العددان (٨،٩) ١٩٧٩ ص ٦.

خاتـمـة

وبعـد، فهذه جـولات مع ابـن هشام الأنصـاري في «مغني اللبيـب» أبعد كتبه نظراً وأكثرهـا أثراً، وقد حـاول البحث على امتداده الوقـوف على المبادىء والأصول التي كان يصدر عنها ابن هشام في وصف التركيب الجملي في المغني، سعياً للوصول إلى تكوين ملكة معربة تستطيع فهم سر التراكيب في العربية وصولاً إلى إعراب القرآن.

فقد ناقش البحث - أولاً - مفهوم الجملة عنـده، وتفرقته بينها وبين الكـلام، وأقسام الجمل، والمعـايير التي أقام عليها هـذه القسمة، وتفريعه الجمـل إلى صغرى وكبرى وذات وجه وذات وجهين، ثم تنـاوله عقب ذلك الجمـل التي لها محل من الإعراب والجمـل التي لامحل لها من الإعراب. وقد ارتضى البحث بعض ماذهب إليه وقارنه بما يناظر من المفاهيم الحديثـة، وأعاد النظـر في بعضـه الآخر، وانتهـى البحث إلى أن ابـن هشـام قدم تعليقـات وملاحظـات جديـرة بالاهتمام في بـاب الجملة، وآيـة ذلك أن كـل دراسة محدثـة - في أثناء تبصرها فيما بلغه النظر اللغوي الحديث من آفاق - تشير إلى ابن هشام في هذا المجال.

ثم حاول البحـث - بعد ذلك - بيان الأصول التـي أقام عليها تحليله: فعـرض للعلاقة بين الشكل والمضمـون؛ فبين أن ابن هشام أدرك أهميـة المعنى بفـروعه الثلاثـة: المعجمي، والوظيفي، والاجتماعي، أو معنى المقام. كما بين أن العـلاقة بين المبنى - مفرداً أو مركباً - والمعنى الوظيفي، تحددها ضوابط وقيم خـلافية تسعف في وصف الظاهرة النحوية، وإلى جانب هذه الضـوابط أشار إلى الفروق الدقيقة بين بعض الوظـائف النحوية: ولم يغفل دور السياق اللغوي والأداء الصوتي في تحديـد العناصر اللغوية المكونة للتركيـب. وقد ساق كل ذلـك على هيئة جهـات يدخـل الاعتراض عـلى المعرب مـن جهتهـا، وأردفها بـأمثلة وقـع للمعربين فيها وهـم بـسبب عدم مراعاة ذلـك. وأمام ذلك نجد أن النحو عنـد ابن هشام لم يقتصر على الخط الأفقي السطحي للتركيب، بـل ينتظم المستويات: الصـوتية والصرفيـة والنحوية والدلالية.

ولاتعد ملاحظـة الشكل وحده كافيـة في تفسير الظاهرة النحويـة؛ فقد أدرك النحاة أن وراء التركيب الظـاهر تركيباً داخليـاً يتم في ضوئه تفسير الظـاهرة النحوية وفهـم دلالتها، وقد عـرض البحث أمثلة كـان ابن هشام يقـف عليها ويقدر مـاتحتمل من غمـوض بسبب بنيتها التركيبيـة، أو حذف أو تقديم أو تـأخير؛ مما يقف دليـلاً على دفع ماذهب إليـه بعض المحدثين من أن كثيرا من تقديرات النحاة كان لأجل تبرير الحركة الإعرابية.

ولايملـك المتأمـل إلا أن يعتقـد أن ابـن هشام كـان يصـدر في تحليـلاته عـن الأصـول والمبادىء التي كان يصـدر عنها النحـاة في تحليلاتهم، وجـاءت موزعـة في ثنايـا تعليقاتهم

وتعليلاتهم، فقـد كان القوم يضمـرون أصولهم ويسترشدون بـروحها، وقد قـارن البحث هذه الأصـول والمبادىء بما ينـاظرهـا في التحليل اللغـوي عند التحـويليين: إيماناً بـأن هذه المقابلة تهيء أمامنا مجالاً جديداً وحصاداً خصيباً يعين على فهم الظاهرة اللغوية.



المصادر والمراجع

أولاً - العربية :

١ - إبراهيم أنيس (دكتور): من أسرار اللغة، مكتبة الأنجلو المصرية، ط (٦) ١٩٧٨ .

٢ - أحمد سليمان ياقوت (دكتور) : في علم اللغة التقابلي دراسة تطبيقية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٥ .

٣ - الأنباري (عبد الرحمن بن محمد): الإنصاف في مسائل الخلاف، تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد، مطبعة السعادة، مصر، ط(٤)، ١٣٨٠هـ/ ١٩٦١ .

٤ - برجشتراسر : التطور النحوي للغة العربية، أخرجه وصححه وعلق عليه د. رمضان عبدالتواب، مكتبة الخانجي بالقاهرة، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م.

٥ - تمام حسان (دكتور): اللغة العربية معناها ومبناها، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط(٢) ١٩٧٩م.

٦ - ابن جني : الخصائص، تحقيق محمد علي النجار، بيروت عالم الكتب، ط (٣)، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م .

٧ - جون ليونز : نظرية تشومسكي اللغوية، ترجمة وتعليق د. حلمي خليل، دار المعرفة الجامعية ، بالاسكندرية، ط(١) ١٩٨٥م.

٨ - حلمي خليل (دكتور): العربية والغموض، دار المعرفة الجامعية بالاسكندرية، ط(١) ١٩٨٨م.

٩ - ابن خلدون (عبد الرحمن بن محمد): المقدمة، مطبعة مصطفى محمد(بدون تاريخ).

١٠ - خليل عمايرة (دكتور): في نحو اللغة وتراكيبها، عالم المعرفة، جدة، ط(١) ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.

١١ - داود عبده (دكتور): أبحاث في اللغة العربية، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٧٣م.

١٢ - الدسوقي (مصطفى محمد عرفة): حاشية الدسوقي على مغني اللبيب، مطبعة المشهد الحسيني بمصر(بدون تاريخ).

١٣ - رضى الدين الاستراباذي: الكافية في النحو، دار الكتب العلمية، بيروت(بدون تاريخ).

١٤ - الزمخشري: الكشاف، بيروت، الدار العلمية(بدون تاريخ).

١٥ - ----- : المفصل في علم العربية، دار الجيل، بيروت، ط(٢)(بدون تاريخ).

١٦ - سامي عوض (دكتور) : ابن هشام النحوي، دار طلاس، دمشق، ط(١)، ١٩٨٧م.

١٧ - سيبويه (عمرو بن قنبر): الكتاب، المطبعة الأميرية ببولاق، ١٣١٦هـ.

١٨ - السيوطي (عبد الرحمن بن أبي بكر) : همع الهوامع في شرح الجوامع، تحقيق وشرح د. عبدالعال سالم مكرم دار البحوث العلمية، الكويت، ١٣٩٤هـ/ ١٩٧٥م.
١٩ - -------: المزهر في علوم اللغة وأنواعها، دار الفكر (بدون تاريخ).
٢٠ - شوقي ضيف (دكتور): المدارس النحوية، دار المعارف، مصر، ط(٣)، ١٩٧٦م.
٢١ - عبد الرحمن أيوب (دكتور): دراسات نقدية في النحو العربي، مؤسسة الصباح، الكويت، (بدون تاريخ).
٢٢ - عبد السلام هارون(دكتور): الأساليب الإنشائية في النحو العربي، مكتبة الخانجي بالقاهرة، ط(٢)، ١٩٨٥م.
٢٣ - عبد العال سالم مكرم (دكتور): المدرسة النحوية في مصر والشام، دار الشروق، بيروت،
ط(١)، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م:
٢٤ - عبده الراجحي (دكتور): النحو العربي والدرس الحديث، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٧٩م.
٢٥ - مازن الوعر (دكتور): نحو نظرية لسانية عربية حديثة لتحليل التراكيب الأساسية في اللغة العربية ، دار طلاس ، دمشق، ط(١)، ١٩٨٧م.
٢٦ - ابن مالك (محمد بن عبد الله) : تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد، تحقيق محمد كامل بركات، دار الكتاب العربي، القاهرة ١٩٦٧م.
٢٧ - المبرد (محمد بن يزيد): المقتضب، تحقيق محمد عبد الخالق عضيمة، طبعة المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة ١٣٨٦هـ.
٢٨ - محمد الأمير (الشيخ): حاشية الأمير، بهامش مغني اللبيب لابن هشام الأنصاري، دار إحياء الكتب العربية، مصر، (بدون تاريخ).
٢٩ - محمد حماسة (دكتور): العلامة الإعرابية في الجملة بين القديم والحديث، مكتبة أم القرى، ط(١)، ١٩٨٤م.
٣٠ - ------: في بناء الجملة العربية، دار القلم، الكويت، ط (١)، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م
٣١ - ------ : النحو الدلالة، مطبعة المدينة، القاهرة، ط (١)، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣ .
٣٢ - محمد عبادة (دكتور): الجملة العربية دراسة لغوية نحوية، منشأة المعارف بالإسكندرية، ١٩٨٨م.
٣٣ - محمد على الخولي (دكتور): قواعد تحويلية للغة العربية، دار المريخ بالرياض، ط(١)، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨١م.
٣٤ - محمود السعران (دكتور) : علم اللغة مقدمة للقارىء العربي، دار النهضة العربية، بيروت.

٣٥ - مهدي المخزومي (دكتور) : في النحو العربي نقد وتوجيه، دار الرائد، بيروت، ط(٢)، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م
٣٦ - ميشال زكريا (دكتور) : الألسنية التوليدية والتحويلية وقواعد اللغة العربية (الجملة البسيطة)، المؤسسة الجامعية للنشر، بيروت، ط(٢)، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.
٣٧ - نهاد الموسى (دكتور) : نظرية النحو العربي في ضوء مناهج النظر اللغوي الحديث، دار البشير، عمان، ط(٢)، ١٤٠٨هـ/١٩٨٧م.
٣٨ - ابن هشام الأنصاري: الإعراب عن قواعد الإعراب، تحقيق وتقديم د. على فودة، عمادة شئون المكتبات - جامعة الرياض، ١٩٨١م.
٣٩ - ابن هشام الأنصاري: مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، حققه وعلق عليه: د. مازن المبارك ومحمد علي حمد الله، راجعه: سعيد الأفغاني، دار الفكر، ط (٦)، ١٩٨٥م.
٤٠ - ابن يعيش (موفق الدين بن علي): شرح المفصل، عالم الكتب، بيروت (بدون تاريخ).

ثانيا - الأجنبية :

chomsky: Aspects Of The Theory Of Syntax The M.i.t. Press 1990.
Hockett Charlsf.: A Course In Modern Linguistics New York 1967.

ثالثا - الدوريات :

٤٣ - جون سيرل : تشومسكي والثورة اللغوية، الفكر العربي، بيروت، العددان (٨, ٩)، ١٩٧٦م.
٤٤ - داود عبده (دكتور) : التقدير وظاهر اللفظ، الفكر العربي، بيروت، العددان، (٨, ٩)، ١٩٧٩م.



٤٥ - عبد الرحمن أيوب (دكتور): المفهومات الأساسية للتحليل اللغوي عند العرب، اللسان العربي، الرباط، مج ١٦، ج١، ١٩٧٨م.
٤٦ - عبد القادر المهيري (دكتور): الجملة في نظر النحاة العرب، حوليات الجامعة التونسية، العدد (٣)، ١٩٦٦م.
٤٧ - مازن الوعر (دكتور): علم اللسان من البنيوية إلى الذهنية، المعرفة، دمشق، العددان (٢٢٠-٢٢١)، ١٩٨٠م.

٤٨ - ------ : لقاء مع نوام تشومسكي، مجلة اللسانيات، جامعة الجزائر، ع(٦) سنة ١٩٨٢م.
٤٩ - محمد الشاوش: ملاحظات بشأن تركيب الجملة في اللغة العربية، أشغال ندوة اللسانيات في خدمة اللغة العربية، مركز الدراسات، تونس، ١٩٨١م.

من أخبار الكلية

في ٢٣ شعبان ١٤١٢هـ ٢٦ شباط فبراير ١٩٩٢م، وتحت رعاية صاحب السمو الشيخ مكتوم بن راشد آل مكتوم نائب رئيس الدولة رئيس مجلس الوزراء حاكم دبي حضر الشيخ محمد بن خليفة آل مكتوم رئيس دائرة الأراضي والأملاك بدبي الحفل الذي أقامته الدراسات الإسلامية بدبي لتخريج الرعيل الأول من طلابها، وعددهم ثلاثون طالباً درسوا في خمس سنوات أصول الدين والشريعة وعلوم اللغة العربية وآدابها.





حضر الحفل معالي أحمد الطاير وزير الدولة للشئون المالية والصناعية ومعالي سعيد الرقباني وزير الزراعة والثروة السمكية، ورؤساء جامعات الأزهر، والملك عبد العزيز، وأحمد ابن سعود، وكراتشي، والبنجاب، ورئيس مجمع اللغة العربية بدمشق، وكوكبة من قناصل الدول الشقيقة والصديقة.

قدم فقرات الحفل الدكتور رشاد سالم، فرحب بالضيوف الكرام، وتلا أحد الخرجين في مستهل الحفل آيات من الذكر الحكيم، ثم اعتلى المنصة رئيس مجلس الأمناء السيد جمعة الماجد، فألقى كلمة رصينة توجه فيها بالشكر الجزيل إلى صاحب السمو الشيخ زايد بن سلطان آل نهيان رئيس الدولة راعي العلم والعلماء، وإلى صاحب السمو الشيخ مكتوم بن راشد آل مكتوم، نائب رئيس الدولة رئيس مجلس الوزراء حاكم دبي الذي بسط رعايته الكريمة على الكلية، وعلى احتفالها بتخريج أبنائها البررة. وتحدث عن تأسيس الكلية وأهدافها، وصلتها بالجامعات العربية الأخرى. [ويجد القرىء الكريم نص هذه الكلمة ونصوص الكلمات الأخرى بعد هذا العرض لوقائع الحفل.]

ثم ألقى الأستاذ الدكتور إبراهيم محمد سلقيني عميد الكلية كلمة مفصلة رحب فيها براعي الحفل الشيخ محمد بن خليفة آل مكتوم وبأصحاب المعالي الوزراء ورؤساء الجامعات وممثلي الدول الشقيقة والصديقة، وتحدث عن تاريخ الكلية الحافل بالمآثر وأهدافها الخيرة، وحمل الخريجين أمانة تبليغ ما ندبوا لتبليغه، ونصح لهم بمتابعة الدرس والتحصيل.

وبعد كلمة العميد ألقى الطالب زين العابدين محمد نواب كلمة الخريجين، فتحدث عما كان يلقاه أبناء هذه الدولة من صعوبة في سبيل التحصيل العلمي، وشكر للذين نهضوا ببناء هذا الصرح العلمي، فيسروا على هذا الجيل ما كان عسيرا، وعاهد الله وقادة البلاد ومدرسي الكلية باسم زملائه على أن يكون الخريجون الجند الأوفياء للحق.

ثم ألقى عميد الكلية السابق الدكتور محمد إبراهيم الديك كلمة عبر فيها عن سعادته بنجاح الكلية، وهنأ الخريجين وأثنى على مجلس الأمناء وعلى رئيسه السيد جمعة الماجدلتعاونهم على البر والتقوى.

وختمت كلمات الحفل بقصيدة ألقاها الشاعر عارف الشيخ، هزت وجدان الجمهوريما فيها من حس صادق وتوجيه تربوي، وإشادة بنهضة دولة الإمارات العربية وبما استطاعت إمارة دبي أن تنجزه في هذا الميدان.





وفي نهاية الحفل نهض الشيخ محمد ابن خليفة آل مكتوم ورئيس مجلس الأمناء وعميد الكلية، فتسنموا المنصة، وسلموا الخريجين شهاداتهم مشفوعة بمكافآت تقديرية. وفيما يلي نصوص الكلمات والقصيدة التي ألقيت في الحفل. وفقنا الله جميعاً إلى خدمة الإسلام والمسلمين، وإلى تبليغ رسالة الإسلام التي شرفنا الله بتبعة حملها وتبليغها، وبتعليم اللغة العربية التي جعل فهمها وإفهامها سبيلا إلى فهم الدين الإسلامي وإفهامه إنه سميع مجيب.

كلمة سعادة رئيس مجلس الأمناء

ألقى السيد جمعة الماجد في حفل تخريج الدفعة الأولى من طلاب كلية الدراسات الإسلامية والعربية بدبي كلمة رصينة، فقال :

بسم الله الرحمن الرحيم

والحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله.

سمو الشيخ محمد بن خليفة آل مكتوم ممثل صاحب السمو نائب رئيس الدولة رئيس مجلس الوزراء حاكم دبي الشيخ مكتوم بن راشد آل مكتوم.

أصحاب السمو والسعادة والمعالي الشيوخ والوزراء وممثلي الدول العربية والإسلامية ورؤساء الجامعات والسادة الضيوف.

أيها السادة الحضور، باسم مجلس الأمناء وكلية الدراسات أتوجه بالشكر إلى رئيس الدولة الشيخ زايد بن سلطان آل نهيان راعي العلم والعلماء.

وإلى صاحب السمو الشيخ مكتوم بن راشد آل مكتوم الذي تفضل فشمل هذا الحفل برعايته.

وإلى ممثل راعي الحفل سمو الشيخ محمد بن خليفة آل مكتوم.

وأرحب بكم في هذه المناسبة الطيبة ... وبعد :

أحمد الله تعالى الذي هدانا إلى الخير وسدد خطانا وأعاننا على العمل. فلقد كانت إقامة الكلية فكرة تراودنا فأصبحت بفضله سبحانه حقيقة واقعة نرى اليوم أولى ثمراتها.

ونحتفل بواحد من إنجازاتها، وهو إنجاز يعبر عما حشد له من جهد دائب وعمل مستمر.

لقد كان تأسيس الكلية تلبية لحاجة هذا العصر إلى جيل مثقف مؤمن. يحمل رسالة الإسلام بقيمها الإنسانية الرفيعة على هدى وبصيرة ليصونه من الانحراف.

ويتسلح بالعلم ليطل على عصر العلم ويشارك في بناء حضارته.

وتأتي هذه الكلية كإحدى المؤسسات الثقافية العاملة في ميدان التعليم العالي . لتعمل مع شقيقاتها من المؤسسات الأخرى على إيجاد هذا الجيل متعاونة معهم من أجل خدمة هذه الدولة الفتية والإسهام في تنميتها وبنائها .

وأعاننا الله سبحانه فتأسست الكلية وتوسعت وامتد نشاطها حتى اتصلت بشقيقات لها في الجامعات العربية فوثقت صلتها بها واستعانت بنخبة من أساتذتها ووجدت منها كل تشجيع ودعم .

وكانت موضع ثقتنا وشكرنا وفي مقدمتها جامعة الأزهر ممثلة بكلية الدراسات الإسلامية والعربية . وجامعة القاهرة ممثلة بكلية دار العلوم . كما انضمت إلى رابطة الجامعات الإسلامية وغدت واحدة منها .

وإذا كنا اليوم نحتفل بتخريج الدفعة الأولى من طلاب كليتنا فنحن لا ننسى أن نشكر أولئك الرجال الكرام الذين شاركونا مسيرتنا وأعانونا في العمل سواء في مجلس الأمناء أو في إدارة الكلية أو في التدريس وأن نشكر تلك الجامعات التي شجعتنا وأمدتنا بالأساتذة والمدرسين .

وأما أبناؤنا الخريجون فنهنئهم، ونبارك جهودهم .

ونذكرهم أن الكلية ليست إلا بالعلم الذي يحملونه والرسالة التي يؤدونها . وأن تخرجهم لا يعني سوى البدء بالعمل بما تعلموه .

وإننا نعدهم سفراء كليتنا إلى المجتمع . فهم حملة رسالة الإسلام بقيمها النبيلة وعقلها النير وحركتها الخيرة الفاعلة .

أيها السادة :

أشكر لكم تلبيتكم دعوتنا ومشاركتكم حفلنا وأسأل الله تعالى أن يجعل عملنا خالصاً لوجهه الكريم . والحمد لله الذي بفضله تتم الصالحات .

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته

دبي : في ٢٣/ شعبان ١٤١٢هـ الموافق ٢٦/ شباط/ ١٩٩٢م

كلمة عميد الكلية أ.د. إبراهيم محمد السلقيني

بسم الله الرحمن الرحيم

(الحمد لله الذي أنزل على عبده الكتاب ولم يجعل لـه عوجا) القائل في أول سورة أنزلها : (اقرأ باسم ربك الذي خلق خلق الإنسان من علق. أقرأ وربك الأكرم، الذي علم بالقلم علم الانسان ما لم يعلم) والصلاة والسلام على المبعوث هدى ورحمة للعالمين القائل: (من يُرِدِ الله به خيراً يفقهه في الدين) . والرضا عن صحابته الأخيار الذين حفظوا ونشروا

شرع الله كما تلقفوه من رسول الله صلى الله عليه وسلم وعن التابعين، وتابعيهم بإحسان الأئمة المجتهدين والعلماء العاملين الذين ترسموا خطا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وخلفوا لنا تلك الثروة الهائلة والكنز العظيم الذي في كل حضارة وتشريع منه أثر وفي كل مكتبة من مكتبات العلم منه خبر.

صاحب السمو الشيخ محمد بن خليفة آل مكتوم - ممثل راعي الاحتفال .

أصحاب السمو الشيوخ والمعالي الوزراء، السادة رؤساء الجامعات وعمداء الكليات والعلماء ورجال الأعمال ورجال السلك الدبلوماسي. رئيس وأعضاء مجلس الأمناء، ضيوفنا الكرام.

باسمي وباسم مجلس الكلية وأعضاء هيئتها التدريسية والعاملين فيها أرحب بسمو الشيخ محمد بن خليفة آل مكتوم - ممثل سمو الشيخ مكتوم بن راشد آل مكتوم نائب رئيس الدولة رئيس مجلس الوزراء - حاكم دبي راعي الاحتفال، وهذه الرعاية تدل على مدى الاهتمام بالكلية وبالرسالة التي تقوم بحملها ونشرها وتدل على اهتمام القائمين على هذا البلد الطيب بالفكر والعلم والثقافة لدفع عجلة الحضارة والتقدم إلى الأمام.

كما أرحب أيضاً بالسادة أصحاب السمو والمعالي ورؤساء الجامعات وعمداء الكليات والضيوف الذين لبوا دعوتنا، فأهلاً بكم ونشكركم على تفضلكم بالحضور.

أيها الأخوة الأفاضل، نلتقي اليوم لنحتفل معاً بثمرات الفكر والفؤاد ومحصلات العقول التي هي أغلى ما يمكن أن يحققه الإنسان من وجوده، نلتقي اليوم لنتمثل أمر الله تعالى في تكريم الإنسان ،فنكرم فيه إنسانيته وعقله وعلمه وخلقه والقيم التي تميز بها فاستحق مكانة الخلافة والسيادة.

أيها الإخوة الأفاضل، لقد أسست هذه الكلية الفتية منذ خمس سنوات لتكون معلماً

حضارياً من معالم دولة الإمارات العربية المتحدة تسهم مع غيرها في صنع الرجال، وتعليم الأجيال، وبناء العقول والنفوس على تعاليم إسلامنا العظيم ولغته الكريمة وحضارته الرفيعة الأصيلة.

إن هذه الكلية في دبي أنشئت بجهود طائفة من أبناء هذا البلد الأفاضل الأخيار لتكون منارة علمية حضارية، تعمل على تخريج الداعية المسلم المتعمق في فهم دينه ولغته وتراثه وحضارته، والمتضلع من ثقافات العصر ومعارفه ليؤدي دور الدعوة إلى الله على بصيرة بالحكمة والموعظة الحسنة وبالحجة والبرهان، والتوجيه البناء وبالتبشير لا التنفير وبالمحبة والتأليف والجمع لا التفريق والتشتيت، وتخريج العالم الفقيه الذي يفتي عن معرفة ويعلم عن دراية والخطيب المتمكن من قواعد اللغة وأصول الخطابة والتوحيد والتربية، ورجل القضاء الشرعي المتمرس بالشريعة وأصولها وأحكام الأسرة والأحوال الشخصية.

وتخريج المدرس القادر على التربية والتعليم في مجال العلوم الإسلامية والعربية، وتكوين العقلية القادرة على البحث العلمي بوعي وعمق والمستوعبة لمعارف العصر و ثقافاته التي لا بد منها للعالم المستنير.

وتخريج المسلمة الواعية المستنيرة المتعمقة في فهم دينها والملتزمة به التي تشارك أخاها المسلم في حمل أمانة هذا الدين وواجبات الحياة والقادرة على بناء أسرتها ومجتمعها بناء إسلامياً سليماً، بعد أن ظلت بعيدة عن الثقافة الإسلامية رَدَحاً كبيراً من الزمن.

كما تحرص الكلية على تعريف طلابها وسائل التربية الحديثة وتعريفهم طرق التدريس وتدريبهم على استخدام المصادر وتعليمهم أسلوب كتابة البحوث العلمية وتدريسهم اللغة الانكليزية لتمكنهم من التخاطب مع من ينطقون بهذا اللسان.

ولاتقف مهمة الكلية على المحاضرات اليومية التقليدية بل تعمل على ربط العلم بالمجتمع وبالكليات ومراكز البحوث الأخرى وتولي البحث العلمي أهمية خاصة من حيث البحوث التي يقوم بها أعضاء الهيئة التدريسية والتي يؤخذ بها عند التعاقد مع أعضاء جُدُد في هيئة التدريس، كما أن البحث العلمي معيار أساسي في ترقية أعضاء هيئة التدريس وتجديد عقودهم.

كما تعمل الكلية على مواكبة المجتمع وتلبية متطلباته، ولتحقيق ذلك أصدرت الكلية مجلة فكرية محكمة، ترفد المحاضرات والبحوث، وشكلت مجموعة من اللجان تمارس أنشطة مختلفة تلتقي في ملتقى واحد، وهو ربط العلم بالحياة وتطبيق الشريعة على السلوك اليومي.

والكلية ماضية بعونه تعالى راسخة العزم في أداء رسالتها الخيرة والاضطلاع بدورها الكريم المنوط بها وهو خدمة الإسلام العظيم وإعلاء كلمته في الأرض، شعارها قوله تعالى: ﴿وقل ربِّ زدني علماً﴾ ومنهجُها في ذلك قوله تعالى: ﴿واعتصموا بحبل الله جميعاً ولاتفرقوا﴾ وخدمة العلم وتدريس كل مايتصل بثقافات العصر، لأن المسلم الكيس الفطن لايجوز أن يغيب عن عصره أو يجهل مايحيط به من أفكار واتجاهات، بل يتعرفها ثم يزنها بعد ذلك بموازين الإسلام ليعرف صحيحها من فاسدها، وصالحها من طالحها، ومع كل ذلك لازلنا في بداية الطريق وقد مضى من عمر هذه الكلية خمس سنوات فقط ونحن بحاجة إلى كل يد تبني وتعمل، بحاجة أولاً وآخراً إلى توفيق الله تعالى وتسديده.

وأنتم أيها الخريجون بعد أن درستم في كليتكم في جملة مادرستم فضل العلم وأهميته، وعرفتم صفات طالب العلم من قوة الإيمان والإخلاص لله في الأعمال والعمل والتزام ماتعلمتم مع التواضع والخشية الدائمة من الله تعالى، عليكم اليوم أن تدركوا أكثر من أي يوم مضى أن المجتمع في أشد الحاجة إلى شباب يتحلى برجاحة العقل وقوة الإيمان وعمق التفكير والحب للحق والخير والعمل المتواصل الجاد الذي يرفع من شأن صاحبه وشأن الأمة مع الصدق والأمانة والإخلاص والرفق في الدعوة: ﴿ولو كنت فظاً غليظَ القلب لانفضّوا من حولك﴾. وعليكم أن تدركوا أنكم أمسكتم بمفاتيح العلم والبحث ولم تصلوا لمرتبة العلماء، بل تستطيعون أن تصلوا بمتابعة الدرس والبحث والقراءة وبذل الجهد. عليكم أن تدعوا بأعمالكم قبل أقوالكم، وبسلوككم قبل خطبكم، عليكم أن تبشروا ولاتنفروا، وتجمعوا ولاتفرقوا، وتحببوا ولاتبغضوا، وتيسروا ولاتعسروا.

ولقد مرت على المسلمين عهود من قبل كان فيها العلماء مصابيح هداية، واستحقوا مكانة الإمامة والاجتهاد، بل إن منهم من كان له الأثر الأكبر في تجميع كلمة المسلمين، والعالم قدوة ولايكون كذلك إلا بثقة الآخرين به وتصديقهم لأقواله لتطابقها مع أفكاره وأعماله: ﴿كبر مقتاً عند الله أن تقولوا مالا تفعلون﴾.

إن علينا جميعاً أن نعيد بناء حياتنا على أساس من الإيمان بالله والصدق والحق والعدل ومصلحة الأمة والعمل والجد والبذل والتضحية، آخذين بأسباب العلم، مدركين روح العصر، مشاركين في صنع الحضارة الإنسانية، منتبهين إلى مقاومة الأخطار المحدقة بنا جميعاً من كل جانب مستعينين بالله عز وجل.

وفي الختام أخاطب السادة رئيس وأعضاء مجلس الأمناء وأعضاء مجلس الكلية وأساتذتها والعاملين بها مهنئاً بالجنى الطيب الذي غرستم نبته، وسهرتم على نمائها، حتى آتت أكلها، فبارك الله لكم، وزادكم خيراً وفضلاً كما أهنىء أبناءنا الخريجين مذكراً بعظم المسئولية والأمانة.

كما أوجه الشكر لكل من أنشأ وأسس وقدم وبذل وعلّم، كما أكرر، شكري للجامعات التي شجعت وساعدت ولاتزال تساعد وإلى الضيوف، وأتوجه بشكري أيضاً لرجال الإعلام والتليفزيون والإذاعة والصحافة لمشاركتهم، سائلاً الله تعالى أن يلهمنا جميعاً السداد والرشاد فيما نأتي أو ندع، وأن يقينا العثرات ويصلح لنا آخرتنا ودنيانا، وأن يجعل أعمالنا جميعاً خالصة لوجهه الكريم، وأن يوفقنا لخدمة الدين والعلم وطلابه، لنستعيد دورنا في الشهادة على الخلق، وفي أننا خير أمة أخرجت للناس. . إنه نعم المولى ونعم النصير. وهو حسبنا ونعم الوكيل.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

كلمة الخريجين بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الذي علم بالقلم علم الإنسان مالم يعلم.

والحمد لله الذي جعل العلماء ورثة الأنبياء، فحملهم تبعة المضي في طريق الدعوة، لنشر الهدي بعد انقطاع الوحي.

والصلاة والسلام على معلم البشر الأعظم، القائل في التنويه بالعلم وذويه: من يرد الله به خيراً يفهمه، وإنما العلم بالتعلم، والقائل: من سلك طريقاً يطلب به علماً سهل الله له طريقاً إلى الجنة.

أما بعد، فإني باسم زملائي الخريجين أقف أمامكم ياصفوة الأمة من قادة ورادة، وأعلام وعلماء، أقف وقفة ذاكر شاكر لله تعالى على آلائه ونعمائه.

فنحن - خريجي هذه الكلية - لانفرح فرح الأشر البطر بما آتانا الله في هذه الدنيا من نعم، فإن الله لايحب الفرحين، بل نذكر النعمة، ونحمد الله حمد المقر بالفضل لمن أسسوا هذا الصرح العلمي في دبي، فحققوا لنا الحلم الذي كان يراود آباءنا، وشقوا لنا سبل التحصيل، بعد أن كانت سبله تتلوى تحت أقدام الأجيال الأولى.

لشد ما كان آباؤنا يحتملون وعثاء السفر، وقلة الزاد، وكربة الغربة، وفرقة الأهل وذوي القربى، ولشد ماعايشوا، في سبيل التحصيل، من لم يمتوا إليهم بسبب أو نسب، ومن لم يوافقوهم في مسلك أو خلق. واليوم رحل العلم إلينا بعد أن كان آباؤنا يرحلون إليه، فشكراً لكل من أسهم بالجهد والمال، في إنشاء هذه الكلية، وفي إعلائها منارة يفيض منها النور والخير، ولكل من تعهدها بالرعاية والعناية، وواكب نموها منذ أن كانت فسيلة

غضة حتى طالت أفنانها، وتفتح زهرها، وأينع ثمرها، ومنذ أن كانت فكرة تتخلج في الصدر وأمنية تطوف بالنفس حتى غدت مركزاً من مراكز الإشعاع الفكري. ينشىء الأجيال على القيم والمثل، ويخرج الدعاة والهداة.

يبني الرجال وغيره يبني القرى ... شتان بين قرى وبين رجال

أصحاب السيادة قادة البلاد، وأصحاب السعادة أعضاء مجلس الأمناء أيها السيد الفاضل جمعة الماجد، أهل الذكر أشياخي وأساتذتي الكرام. إن أبناءكم الذين تتوسمون فيهم الخير، وتلقون على أعناقهم تبعة الدعوة يقدرون حق التقدير مابذلتموه، ويدركون أعمق الإدراك معالم الطريق، ويعاهدونكم أوثق معاهدة على أن ينهضوا بما تندبونهم له. إنهم يعلمون أنهم الفرقة الأولى التي جندها الحق لمجاهدة الباطل، وأعدها العلم الحقيقي لمجابهة الجاهلية الجديدة المتسربلة بسربال الحضارة المنحرفة. وهم يعرفون أن الغزو الثقافي الهادف إلى تدمير عقيدتنا، شديد العداوة، شرس الضراوة، يحاول أن يمسخ الشخصية الإسلامية، ويفسدها بالكيد والإغواء ويحاول ضرب العروبة بتدمير فصحاها، وصرف الألسنة عنها إلى أوشاب من لغات لم ينزل بها كتاب، أو يزين لها أن تتشبث بلهجات عامية، لاتصلح لعلم أو أدب. ولهذا أعدوا أنفسهم لخوض ميدان الدعوة على جبهتين: جبهة العقيدة، وجبهة اللغة.



سلاحهم في الجبهة الأولى كتاب خالد وسنة مطهرة، درسوهما على نخبة من العلماء العاملين المؤمنين، فأحسنوا فهمهما، واستوعبوا قيمهما، وندبوا أنفسهم لنشر مافيهما من مبادىء ومثل بالحكمة والموعظة الحسنة.

وسلاحهم في الجبهة الثانية لغة فصيحة، نهلوها من منابعها الصافية عن أساتذة جهابذة يعشقون العربية ألفاظاً وأصواتاً، وأساليب وتراكيب، فعشقوها لأنها لغة القرآن والسنة، وآمنوا بأنها الرابطة المقدسة التي تربطهم بالمسلمين في مشارق الأرض ومغاربها، وبأن فهمها وإفهامها لاينفصلان عن فهم الدين وإفهامه، فغيرتهم عليها دين، وحبهم لها عبادة وزلفى، والمنافحة عنها جهاد، يؤجرون عليه.

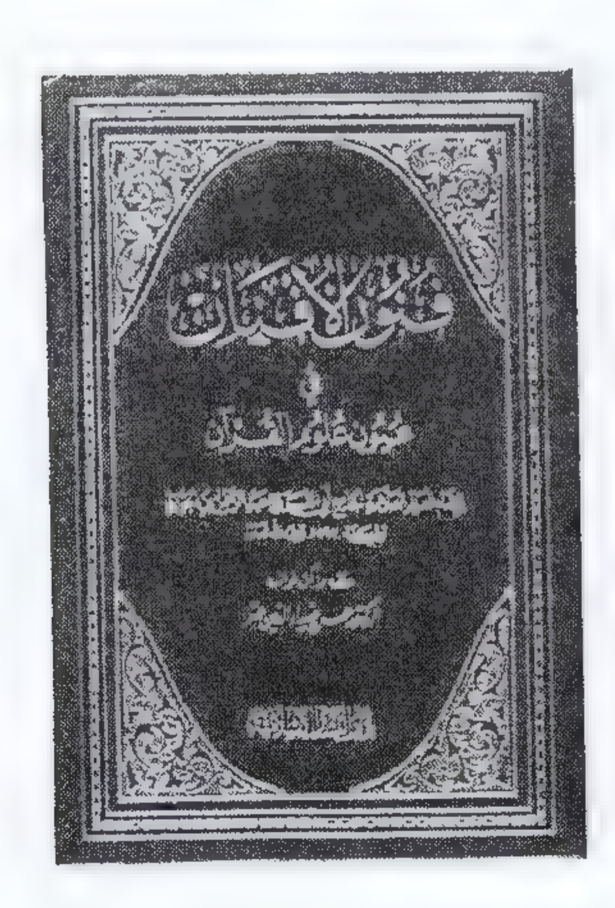
لكنهم يحسون أن ماندبوا له يتطلب كثيراً من الأجناد والأمداد، وأنهم سيتلقون مددا

لاينفد، وجندا لايعروهم الفتور من خريجي هذه الكلية وخريجاتها في كل عام، وهم لذلك يدعون الناشئة من أبناء الإمارات إلى إدراك ماأدركوا، وسلوك ماسلكوا، ليتم اللاحق عمل السابق، ولنحفظ لهذه البلاد عقيدتها الإسلامية ولغتها العربية.

سدد الله الخطا وبصرنا بالحق وجعل عملنا خالصاً لوجهه.

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

☼ ☼ ☼



دبي أنت منار للشعاعات

للشاعر عارف الشيخ

حييت حييت يا أرض الإمارات ... حييت حييت يامهد الفتوات
إني أتيتك أستجدي رضاك فهل ... رضيت يا أمنا بعد انتصاراتي؟
حبيبة القلب لا ألقى لها بدلا ... إذا تصفحت قاموس الحبيبات
وكيف لا وأراك اليوم فاتنة ... تختال بين ألوف من وصيفات
أراك في كل يوم تنشرين لنا ... مجداً وترعينه بالاهتمامات
في كل شبر أرى غرساً أؤمله ... شكراً أزف لصناع القرارات
وإنني سوف أمضي قائلا أبداً ... وقاك شرّاً لعدا رب السموات
هذي دبي تحيي اليوم مقدمنا ... دُبي أنت منار للشعاعات
لو كان حيا حريري لقلت له ... بالله خلد دبياً في المقامات
ماقلته لم يكن يرماً مبالغة ... هي الحقائق أغنت عن دعايات
كم من مشاريع في أرجائها ينعت ... وإنها شاهدات في الغد الآتي
هناك كلية للضاد أسسها ... من آل ماجد شهم ذو مروءات
وإنها بلسان الحال قائلة ... كلية أنا شيدت للدراسات
ياسادة قد تشرفنا بمقدمكم ... هل تعرفون إلى من انتمائي؟.
لأزهر أنا أدعى إن ذكرت ومن ... «دار العلوم» قد اشتقت روايتي
لكنني رغم هذا أنتشي فرحا ... إني دبيوية بنت الإمارات[1]
في كل صبح وعصر لي مدارسة ... وفي الإمارات كم لي من شقيقات
ولست عن أمي الكبرى بنائية ... في العين مني لها أسمى تحياتي[2]
ياإخوة العرب هذي لمحة عبرت ... فلن أحدث بعد اليوم عن ذاتي
أنتم ذوو فطن لاشيء يعجزكم ... إن اللبيب ينادى بالإشارات
واليوم عيد لخريجي كم نهلوا ... هنا على يد أصحاب الفتوحات
قد كنت أحضنهم أرعى مواهبهم ... واليوم سلمتهم كبرى الشهادات
العلم ياسادتي لاينتهي أبدا ... إن الشهادة رمز للبدايات
فلتنهلوا من علوم أينما وجدت ... ولتطرحوا كل ألقاب وشارات
فالعلم ليس بأوراق منمقة ... العلم غرس مفاهيم وعادات

(١) دبيوية والأصل دبوية خالف الأصل مراعاة للوزن.
(٢) المراد بها جامعة الإمارات.

الله أكبر فخري بالألى نبغوا ... وأحرزوا كل فن واختصاصات
لابالذي سار بالأسفار يحملها ... فيها فصول لأبواب العبادات
أعني الألى قصرت أفهامهم فرضوا ... أن يقعدوا دون تحقيق لغايات
الدين يانبلاء الفكر واسعة ... أرجاؤه فاسلكوا كل اتجاهات
كونوا عمالقة غوصوا البحار وخو ... ضوا الجو والبرهاتوا باختراعات
فالجد منهجنا والفوز غايتنا ... وبالفضيلة فلتنصب دعاماتي
لقد كفى كان آبائي وكان لنا ... ماض فليس بمجد جمع كانات
ماقيمة المرء يزهو بالألى سلفوا ... وعمره ضائع بين الملذات
لاصنع يتقنه لاقول يصدقه ... بل يدعيه افتراء في افتراءات
قد قيل إن الفتى من قال ها أناذا ... لامن من زها بجدود أو بجدات
معاشر العلم فامضوا حققوا أملا ... لايأس لايأس مع صدق العزيمات
الله أكبر والإسلام رائدنا ... فامضوا فأنتم بنوخير السلالات
وإن فعلتم فإني شاكر عملا ... بكم أباهي إذن كل المباهاة





إصدارات جديدة لأساتذة الكلية:

أ - صدر للأستاذ الدكتور إبراهيم محمد سلقيني عميد الكلية كتاب جديد عنوانه (الفقه الإسلامي أحكام العبادات) في (٥٨٧ صفحة) وهو كتاب هام عرض فيه المؤلف بحوثاً كثيرة في العبادات وأحكامها ومقاصدها، والتزم فيه مذهب أبي حنيفة النعمان مع مقارنته بمذهب الإمام الشافعي في الغالب، والمذاهب الأربعة في بعض الأحيان، بحسب ماتقضيه الضرورة العلمية، وقد تعرض للأدلة، وقارن بينها، ووقف عند الرأي الراجح في ضوء الأدلة. وحاول أن تكون بحوثه ميّسرة، فتجنب فيها الطول الممل والاختصار المخل، وسلك فيه أسلوب التبسيط والتسهيل..

صدر الكتاب عن مكتبة النهضة في حلب.

ب - صدر بتحقيق الأستاذ الدكتور مازن المبارك رئيس قسم اللغة العربية بكلية الدراسات الإسلامية والعربية في دبي، كتاب «الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة» وهو للقاضي الشيخ زكريا الأنصاري (ت٩٢٦هـ) نشرته دار الفكر في بيروت ضمن سلسة (مطبوعات مراكز جمعة الماجد للثقافة والتراث بدبي).

وهو كتاب جمع فيه مؤلفه طائفة كبيرة من الألفاظ المتداولة في أصول الفقه والدين، وفسر معانيها اللغوية والأصولية والاصطلاحية. ووضع المحقق له مقدمة عن حياة المؤلف وآثاره، كما ألحق فيه فهرساً هجائيا بالألفاظ التي ضمها الكتاب.

جـ - صدر بتحقيق الأستاذ الدكتور وليد إبراهيم قصاب كتاب (الأشراف) للحافظ المحدث الفقيه أبي بكر محمد بن عبيد المعروف بابن أبي الدنيا المتوفى سنة (٢٨١هـ) وهو كتاب هام من كتب التراث الإسلامي العربي، يضم أمشاجاً من أقوال وحكم ومواعظ وأخبار لأشراف الرجال وساداتهم، من الصحابة والتابعين والفقهاء والحكماء وغيرهم.

وهو من أبرز كتب ابن أبي الدنيا وأجلها قدراً، وهو يدخل فيما أخذ المصنف به نفسه من اهتمام بالتأليف في الرقائق والزهد، ويشكل مادة تهذيب وتأديب، وحث على الخلق الإسلامي الكريم.

حققه الدكتور قصاب عن نسختين خطيتين تحقيقاً علمياً عني فيه بضبط النص، وإخراجه سليماً معافى، وعرف بالأعلام والشخصيات، وسمى بحور الأشعار، وخرج الأحاديث والأخبار، وعرّف في مقدمة ضافية بالكتاب ومصنفه والنسخ المعتمدة في التحقيق. ووضع له الفهارس العلمية اللازمة.

وقع الكتاب فيما يزيد على (٤٠٠ صفحة) وصدر عن دار الثقافة في الدوحة.

د - وأصدر الشيخ وهبي سليمان الغاوجي كتاب «إيضاح الدليل في حجج أهل التعطيل» للإمام العلامة قاضي المسلمين محمد إبراهيم الشهير بابن جماعة (٦٣٩-٧٣٣هـ) طبع

الكتاب في مكتبة دار السلام بالقاهرة، ووقـع في (٢٤٠ صفحة) منها مقدمة ضافية في (٨٢ صفحة) عرض فيها المحقق لعلم التوحيد وعرف بالكتاب، ومؤلفه وآثاره.

قام الشيـخ وهبي على خـدمة هذا الكتـب الجليل، وتحقيقه والتعليـق عليه، إغنـاء للمكتبة الإسلامية، وخدمة لهذا الدين العظيم الذي شرفنا الله بالانتساب إليه.

هـ-كتاب الأربعين البلدانيـة للحافظ علي بن الحسن المعـروف بابن عسـاكـر (ت٥٧١هـ) تحقيق محمد مطيـع الحافظ بدأ المؤلف بمقـدمة بالتعريـف بالأربعينيات الحديثية وفضلهـا وتخريج أحاديثها، ثـم ذكر أربعين حديثاً في أربعين بلدة عن أربعين شيخاً مسندة عن أربعين صحابياً في أربعين موضوعـاً، تعد هذه الأربعون مشيخة صغرى للمؤلف إذ ذكر شيـوخه في تلك البلدان مع تعريف موجز لشيخ البلدة التي تلقى فيها.

صدر الكتاب عن مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث في ٢٤٨ صفحة.





Production Rules :

1. The scholar shall comply with the principles of scientific research in respect of documentation of information and indicating the sources and references together with its editions.
2. The submitted research shall be serious, invented and not previously published.
3. Researches should be typewritten at one face of sheet.
4. The writer shall use all known punctuations in the Arabic style.
5. Marks and comments should be written separately at the bottom of each page.
6. It is preferred that each research shall be summarized in half page only with the main points dealt with.
7. Each research shall be accompanied by a brief extract about the writer, his educational record and his distinguished publications
8. The research shall not exceed 30 fullscap pages.
9. The remarks made by the Arbitrator on research to be published shall be referred to the researcher in order to comply with.
10. All researches and subjects shall be the property of the College whether published or not.
11. The writer shall be informed on receipt of his subject and with the result of arbitration
12. Published subjects shall be arranged with view to some technical considerations.
13. The Magazine shall pay a cash prize to each subject published in the magazine.
14. Subjects and all correspondences shall be sent to the following subject.

UNITED ARAB EMIRATES - DUBAI
COLLEGE OF ISLAMIC & ARABIC STUDIES

JOURNAL OF COLLEGE OF ISLAMIC & ARABIC STUDIES

"A REFEREED ACADEMIC PUBLICATION"

ISSUE NO 5 - 1413 - 1992





UNITED ARAB EMIRATES - DUBAI
LLEGE OF ISLAMIC & ARABIC STUDIES

JOURNAL OF COLLEGE OF ISLAMIC & ARABIC STUDIES

"A REFEREED ACADEMIC PUBLICATION"

ISSUE NO. 5 - 1413 - 1992